ISLAM DAN NEGARA

Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia

BAHTIAR EFFENDY

DEMOCRACY PROJECT
Yayasan Abad Demokrasi

ISLAM DAN NEGARA

Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia

BAHTIAR EFFENDY

Edisi Digital

Jakarta 2011

ISLAM DAN NEGARA
Transformasi Gagasan dan Praktik
Politik Islam di Indonesia

Penulis: BahtiarEffendy

Diterjemahkan oleh Ihsan Ali-Fauzi
dan Rudy Harisyah Alam

Penyelaras Bahasa: Husni Mubarok,
dan Moh. Shofan

Cover Edisi Cetak: Heni Nuroni
dan Ihsan Ali-Fauzi

Foto sampul depan: Khomeini

Edisi Digital

Diterbitkan oleh:
Democracy Project
Yayasan Abad Demokrasi
www.abad-demokrasi.com

Layout dan Redesain cover: Aryo Ceria

Redaksi: Anick HT

Daftar Isi

PENGANTAR PENULIS

Ini merupakan cetakan kedua dan diperluas dari buku *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Dibanding cetakan pertama yang terbit tahun 1998, dalam buku ini tidak ada perubahan sama sekali menyangkut isi dan penafsiran. Meski demikian, ada sedikit perbedaan dengan edisi pertama. Selain tata letak dan cover yang berbeda, cetakan kedua ini juga memuat epilog yang membahas soal politik Islam di Indonesia pasca-Soeharto.

Sayangnya uraian tentang hal ini hanya mencakup tahun-tahun pertama setelah Presiden Soeharto mundur. Hiruk pikuk reformasi, berdirinya partai Islam dalam jumlah yang sangat banyak, munculnya organisasi-organisasi sosial keagamaan Islam yang sangat sadar politik, bergulirnya kembali sebagian cita-cita Islam lama, dan peta kekuatan Islam politik yang dihasilkan pemilu demokratis kedua pada 1999 menjadi bagian pokok dari bahasan pada bab epilog ini.

Perkembangan Islam politik menjelang tahun 2004 hingga kini memang tidak disentuh. Karena epilog tersebut memang berasal dari buku saya *Islam and the State in Indonesia* yang diterbitkan oleh Institute of Southeast Asian Studies, Singapura, pada 2003.

Hal yang menggembirakan adalah bahwa hingga kini fenomena hubungan Islam dan negara tetap diwarnai oleh sikap akomodasi parsial—bukan penolakan atau penerimaan total—yang menurut saya merupakan syarat untuk terjaminnya hubungan yang *sehat* dan produktif.

Akhirnya, saya ingin mengucapkan terima kasih kepada kawan saya Ihsan Ali-Fauzi, Saiful Mujani, Rudy Harisyah Alam, Iding Rosyidin, Muchlis, dan penerbit Paramadina yang memungkinkan penerbitan ulang buku ini.[]

UCAPAN TERIMAKASIH

Buku ini berasal dari disertasi yang saya tulis untuk meraih gelar doktor pada Departemen Ilmu Politik, Ohio State University, Amerika Serikat (AS). Judul aslinya adalah "Islam and the State: The Transformation of Islamic Political Ideas and Practices in Indonesia", dan berhasil saya pertahankan pada akhir musim gugur tahun 1994.

Dalam penyelesaian studi saya di atas, saya berhutang budi kepada sejumlah individu dan lembaga. Pertama-tama, saya ingin menyatakan perhargaan saya yang sebesar-besarnya kepada Profesor R. William Liddle. Ia tidak saja telah meyakinkan saya untuk belajar ilmu politik, melainkan juga telah membantu mengusahakan beasiswa tahun pertama saya di Ohio State University dari Midwest University Consortium for International Activities (MUCIA). Ucapan terima kasih yang setulusnya juga saya sampaikan kepada Asia Foundation, yang dengan baik hati telah menawarkan beasiswa untuk memungkinkan saya menyelesaikan program Doktor. Di sini, beberapa nama rasanya harus saya sebutkan: John O. Sutter, Gordon Hein, Nancy Yuan, Marylin Grimstad, dan Jon Summers.

Penulisan disertasi ini, harus saya akui, menjadi mungkin terutama karena dorongan yang saya terima dari anggota komite disertasi saya: Profesor R. William Liddle, Profesor Anthony Mughan, Profesor Stephen Dale, dan Profesor Donald McCloud. Mereka tidak saja duduk sebagai penyelia dalam penulisan disertasi ini sejak awalnya, melainkan juga menginspirasikan pendekatan saya terhadap subyek bahasannya. Selain memberi komentar-komentar yang luas terhadap draft manuskrip disertasi ini, Profesor Liddle dan Profesor McCloud juga menyunting bahasa Inggris saya. Yang lebih penting dari itu, mereka seringkali menjadi sumber dukungan, baik secara intelektual maupun psikologis, terutama pada saat-saat sulit dan berat sepanjang penulisan disertasi ini. Sedang menyangkut tahap-tahapnya yang lebih awal, saya ingin menyatakan terimakasih saya kepada Donald K. Emmerson, John O. Sutter dan Howard Federspiel atas komentar mereka terhadap proposal disertasi ini.

Penelitian lapangan saya di Indonesia (Juli-September 1991) dan proses penulisan disertasi yang panjang rasanya tidak akan bisa saya lewati tanpa bantuan dari berbagai lembaga dan individu. Untuk itu, saya ingin memanfaatkan kesempatan ini untuk menyampaikan penghargaan saya kepada Asia Foundation, MUCIA, Yayasan Amanah Umat dan Departemen Agama Republik Indonesia, atas dukungan finansial mereka yang memungkinkan saya melakukan wawancara dengan sejumlah intelektual di Jakarta, Bandung, Surabaya, Yogyakarta, dan Montreal. Atas bantuan finansial mereka pulalah saya dapat menyelesaikan penulisan disertasi ini. Lebih khusus lagi, saya ingin menyampaikan penghargaan saya kepada Nancy Yuan, William Finn, Donald McCloud, Lukman Harun, Zarkowi Soejoeti dan Tarmizi Taher.

Di Indonesia, beberapa individu ikut membantu saya. Pertama-tama, saya ingin menyampaikan ucapan terima kasih kepada sumber-sumber utama penulisan disertasi saya, yang telah rela meluangkan waktu bersama saya mendiskusikan perkem-bangan intelektualisme dan aktivisme Islam politik di Indonesia. Mereka termasuk Abdurrahman Wahid, Nurcholish Madjid, M. Dawam Rahardjo, Adi Sasono, Munawir Syadzali, Hartono Mardjono, Ridwan Saidi, Sulastomo, M. Imaduddin Abdur-rahim, Aswab Mahasin, Djohan Effendi, Deliar Noer, Lukman Harun, Endang Saifuddin Anshari, Yusuf Amir Feisal, Jalaluddin Rakhmat, Ichlasul Amal, M. Amien Rais, Kuntowijoyo, Yahya Muhaimin, A. Watik Pratiknya, Fuad Amsyari, dan Victor Tanja.

Penelitian lapangan saya menjadi lebih mudah dilakukan karena bantuan beberapa rekan. Beberapa di antara mereka harus saya sebutkan: Dien Syamsuddin, Komaruddin Hidayat dan Suud Achyar (Jakarta), Edy Soewono (Bandung), Syafiq Mughny (Surabaya), Afan Gaffar, Mohtar Mas'oed dan Bambang Cipto (Yogyakarta), dan M. Toha Hamim, A. Zaenuri dan Nurul Fajri (Montreal).

Dalam penyelesaian akhir disertasi ini, saya ingin menyampaikan penghargaan saya yang setulus-tulusnya kepada MUCIA yang telah menawarkan kepada saya posisi sebagai *research associate*, menyediakan kantor yang nyaman untuk bekerja serta dukungan teknis. Untuk semua ini, saya ingin menyampaikan terimakasih kepada William Finn, Donald McCloud, Mark Simpson, Patty Isman dan Andy Shulman. Dua nama yang disebut terakhir banyak membantu saya mengkomputerisasi naskah disertasi.

Akhirnya, saya ingin menyampaikan penghargaan saya kepada segenap rekan dan kolega di Columbus, Amerika Serikat.

Kehadiran mereka menjadikan masa-masa saya belajar di Ohio State University, selama enam tahun, lebih menyenangkan. Lebih khusus lagi, saya ingin menyampaikan ucapan terimakasih kepada keluarga Liddle, Sonhaji, Budi Rahardjo, Hermawan Dipoyono, Machfudz, Mulya Siregar, Triono, Rosyiadi, Budi Yuwono, Takeshi Kohno, Rizal dan Blair.

Dan penghargaan saya yang terbesar, tentu saja saya alamatkan kepada istri saya Fardiah dan dua anak saya Nurul dan Arina. Kasih, kesabaran serta pengertian mereka membuat tahun-tahun pengelanaan saya belajar di Amerika Serikat lebih mudah saya lalui.

Tapi, di atas semua itu, saya sendirilah yang bertanggungjawab atas segala kesalahan dan ketaksempurnaan dalam studi ini.[]

BAB I

PENDAHULUAN: MASALAH HUBUNGAN POLITIK ANTARA ISLAM DAN NEGARA DI INDONESIA

> Menyatakan bahwa Islam hanya berhubungan dengan kehidupan spiritual, tanpa sangkut-paut sama sekali dengan masyarakat dan negara, mungkin sama jauhnya dari kenyataan dengan menyatakan bahwa Islam telah memberikan sebuah sistem sosial, ekonomi dan politik yang menyeluruh dan terperinci. Hukum Islam, *Syarî'ah*, dalam dua sumber sucinya—al-Qur'ân dan Sunnah, tradisi verbal dan praktis Nabi Muhammad saw.—bersifat permanen, tetapi aturan-aturan legalnya yang langsung bersifat terbatas; pada saat yang sama, turunan-turunan intelektualnya (sebagaimana ditunjukkan dalam berjilid-jilid karya fiqih) dan kumulasi tingkah-laku masyarakat-masyarakat Muslim sepanjang berabad-abad dan di tempat-tempat yang berbeda (seperti ditunjukkan dalam catatan-catatan sejarah) bisa berubah dan ekstensif. Kedua bagian itu kadang-kadang bercampur dan membingungkan, bukan saja dalam pandangan beberapa pengamat dan sarjana non-Muslim, melainkan juga dalam pandangan beberapa jurubicara Islam yang bersemangat.
>
> —Fathi Osman[1]

[1]Fathi Osman, "Parameters of the Islamic State," *Arabia: The Islamic World Review*, No. 17, January 1983, h. 10.

Buku ini membahas hubungan politik antara Islam dan negara di Indonesia. Penulisannya diilhami terutama oleh fenomena yang mengejutkan bahwa sejak berakhirnya kolonialisme Barat pada pertengahan abad ke-20, negara-negara Muslim (misalnya Turki, Mesir, Sudan, Maroko, Pakistan, Malaysia, Aljazair) mengalami banyak kesulitan dalam upaya mereka mengembangkan sintesis yang pas antara gerakan-gerakan dan gagasan-gagasan politik Islam dengan negara dalam lokalitasnya masing-masing. Di negara-negara tersebut, hubungan politik antara Islam dan negara ditandai oleh ketegangan-ketegangan yang tajam, jika bukan permusuhan. Sehubungan dengan posisi Islam yang menonjol di wilayah-wilayah tersebut, yakni karena kedudukannya sebagai agama yang dianut sebagian besar penduduk, ini tentu saja merupakan kenyataan yang menimbulkan tanda tanya. Kenyataan inilah yang telah menarik perhatian sejumlah pengamat Islam politik, dan mereka pun mengajukan pertanyaan: apakah Islam bisa sungguh-sungguh sejalan dengan sistem politik modern, di mana gagasan negara-bangsa merupakan salah satu unsur pokoknya.[2]

Di Indonesia, dalam hal hubungan politiknya dengan negara, sudah lama Islam mengalami jalan buntu. Baik rezim Presiden Soe-

[2]Banyak karya yang dapat dirujuk mengenai masalah ini. Yang penting mencakup: Leonard Binder, *Religion and Politics in Pakistan*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1963; Mohammed Ayoob (ed.), *The Politics of Islamic Reassertion*, London: Croom Helm, 1981; Edward Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam*, London: Faber and Faber, 1982; James P. Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983; John L. Esposito, *Islam and Politics*, Syracuse: Syracuse University Press, 1984; Fred Halliday and Hamzah Alavi (eds.), *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*, New York: Monthly Review Press, 1988; R. Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse: Syracuse University Press, 1985; dan Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London and New York: Routledge, 1991.

karno maupun Presiden Soeharto memandang partai-partai politik yang berlandaskan Islam sebagai kekuatan-kekuatan pesaing potensial yang dapat merobohkan landasan negara yang nasionalis. Terutama karena alasan ini, sepanjang lebih dari empat dekade, kedua pemerintahan di atas keras berupaya untuk melemahkan dan "menjinakkan" partai-partai Islam. Akibatnya, tidak saja para pemimpin dan aktivis Islam politik gagal menjadikan Islam sebagai dasar ideologi dan agama negara pada 1945 (menjelang Indonesia merdeka) dan lagi pada akhir 1950-an (dalam perdebatan-perdebatan Majelis Konstituante mengenai masa depan konstitusi Indonesia), tetapi mereka juga mendapatkan diri mereka berkali-kali disebut "kelompok minoritas" atau "kelompok luar".[3] Pendek kata, seperti telah dikemukakan para pengamat lain, Islam politik telah berhasil dikalahkan—baik secara konstitusional, fisik, birokratis, lewat pemilihan umum maupun secara simbolik.[4] Yang lebih menyedihkan lagi, Islam politik seringkali menjadi sasaran tembak ketidakpercayaan, dicurigai menentang ideologi negara Pancasila.[5]

Sementara itu, pada sisi lainnya, kaum Muslim yang aktif secara politik juga memandang negara dengan mata curiga. Terle-

[3]Lihat Ruth McVey, "Faith as the Outsider: Islam in Indonesian Politics," James Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process*, hh. 199-225; W.F. Wertheim, "Indonesian Moslems Under Sukarno and Suharto: Majority with Minority Mentality," *Studies on Indonesian Islam*, Townsville: Occasional Paper No. 19, Centre for Southeast Asian Studies, James Cook University of North Queensland, 1986.

[4]Untuk paparan ringkas mengenai kekalahan politik Islam, lihat Donald K. Emmerson, "Islam and Regime in Indonesia: Who's Coopting Whom?" makalah disampaikan dalam pertemuan tahunan American Political Science Association, Atlanta, Georgia, AS, 31 Agustus 1989.

[5]Diperkenalkan oleh Presiden Soekarno pada 1 Juni 1945, terdiri dari lima sila: (1) Ketuhanan yang Mahaesa; (2) Kemanusiaan yang adil dan beradab; (3) Persatuan Indonesia; (4) Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmah kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan; dan (5) Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

pas dari keinginan negara untuk mengakui dan membantu kaum Muslim dalam mempraktikkan ritual-ritual agama mereka, mereka memandang negara tengah melakukan manuver untuk merontokkan signifikansi politik Islam dan pada saat yang sama mendukung gagasan mengenai sebuah masyarakat politik yang sekular. Situasi ini bahkan seringkali dipandang sebagai indikasi bahwa negara menerapkan kebijakan ganda terhadap Islam. Yakni, sementara mengizinkan dimensi ritual Islam tumbuh berkembang, negara sama sekali tidak memberi ruang atau kesempatan bagi berkembangnya Islam politik.[6] Dalam soal ini, cukuplah dikatakan bahwa saling curiga antara Islam dan negara berlangsung di sebuah negara yang sebagian besar penduduknya beragama Islam.[7]

Mengapa yang demikianlah yang berlangsung? Faktor-faktor apa sajakah yang menyebabkan permusuhan seperti itu? Adakah jalan keluar darinya, yakni jalan keluar yang mengubah hubungan politik antara Islam dan negara dari saling dendam dan curiga menjadi saling ramah-tamah dan menguntungkan?

Dalam upaya menjawab teka-teki ini, beberapa pengamat politik Islam cenderung untuk melihatnya sebagai sesuatu yang

---

[6]Pendekatan ini secara luas dipandang sebagai warisan kebijakan kolonial Belanda terhadap Islam, yang dirumuskan oleh arsiteknya yang paling menonjol Snouck Hurgronje. Untuk paparan yang lebih lengkap, lihat Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam Under the Japanese Occupation 1942-1945*, The Hague and Bandung: W. van Hoeve Ltd., 1958, hh. 9-31.

[7]Sekadar contoh, lihat Robert Jay, *Religion and Politics in Rural Central Java*, New Haven: Southeast Asia Studies, Yale University, 1963; Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, Oxford, New York and Jakarta: Oxford University Press, 1978; B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1971; dan Allan Samson, “Islam and Politics in Indonesia,” disertasi doktor, University of California, 1972.

bersifat "monolitik".[8] Lantaran tunduk kepada sebuah pernyataan paradigmatis bahwa hubungan antara Islam dan politik pada hakikatnya bersifat "organik",[9] maka mereka memandang Islam sebagai sudah dari awalnya merupakan agama politik.[10] Karena itu, mereka memandang masalah hubungan antara Islam dan negara dalam kerangka benturan antara ortodoksi (santri atau Muslim yang taat) dan sinkretisme (abangan atau Muslim yang kurang taat), dan bukan sebagai konflik visi di kalangan kelompok elite negara (yang sebagian besarnya Muslim) mengenai bagaimanakah Indonesia yang dicita-citakan itu.

Kelemahan pokok pendekatan di atas adalah, ia tidak mempertimbangkan kenyataan bahwa Islam adalah sebuah agama yang multiinterpretatif, membuka kemungkinan kepada banyak penafsiran mengenainya (*a polyinterpretable religion*). Meskipun pada tingkat yang paling umum hanya ada satu Islam, bentuk dan ekspresinya beragam dari satu individu Muslim ke individu Muslim lainnya. Karena itu, bisa dipahami jika model teoretis di atas tidak bisa menjelaskan kenyataan bahwa banyak santri yang tidak saja bergabung dengan pengelompokan-pengelompokan (dan, untuk hal ini, ideologi-ideologi) politik non-Islam, melainkan juga

---

[8]Istilah ini dipinjam dari Mohammed Ayoob. Lihat tulisannya, "Myth of the Monolith," Mohammed Ayoob (ed.), *The Politics of Islamic Reassertion*, London: Croom Helm, 1981, h. 3. Pandangan sejenis juga dikemukakan John L. Esposito dalam tulisannya "Secular Bias and Islamic Revivalism," *The Chronicle of Higher Education*, Mei 26, 1993, h. A 44.

[9]Paradigma ini dikembangkan, antara lain, oleh Donald Eugene Smith. Lihat Donald Eugene Smith (ed.), *Religion, Politics, and Social Change in the Third World*, New York: Free Press, 1971. Lihat juga karyanya, *Religion and Political Modernization*, New Haven and London: Yale University Press, 1974.

[10]Pandangan ini diwakili, antara lain, oleh Bernard Lewis. Lihat Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1988.

menolak agenda-agenda politik rekan-rekan mereka sesama Muslim yang bergabung dengan partai-partai Islam.

Karena alasan itu, sepanjang buku ini, saya akan mendekati masalah hubungan Islam dan negara ini dalam kerangka watak Islam sebagai agama yang multiinterpretatif seperti sudah disinggung di atas. Yang menjadi fokus perhatian saya adalah tumbuhnya gelombang baru intelektualisme Islam pada 1980-an, yang benih-benihnya sendiri sudah mulai tumbuh satu dekade sebelumnya. Kepedulian pokok saya dalam buku ini, saya ingin melihat potensi gerakan itu dalam mengatasi kesalingcurigaan tradisional yang sudah mencemarkan hubungan politik antara Islam dan negara. Sekalipun berbagai perbedaan bisa ditemukan dalam gaya dan substansi, juga dalam taktik dan strategi, spektrum umum intelektualisme baru ini sama-sama menjurus ke arah penciptaan sebuah jenis Islam yang "berbeda", sebuah Islam yang kurang "ideologis" (dilihat dari ukuran 1950-an), tetapi yang secara intelektual dan praktis lebih relevan dengan kebutuhan kaum Muslim di Indonesia.[11]

BEBERAPA CATATAN MENGENAI TEORETISASI POLITIK ISLAM

Salah satu cara untuk meletakkan subyek ini dalam perspektif komparatif dan historisnya adalah dengan memahami watak pemikiran politik Islam. Masalah hubungan politik antara Islam

[11]Lihat, sekadar contoh, M. Rusli Karim, *Dinamika Islam di Indonesia: Suatu Tinjauan Sosial Politik*, Yogyakarta: PT Hanindita, 1985; Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Masa Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1986; Howard M. Federspiel, *Muslim Intellectuals and National Development*, New York: Nova Science Publishers Inc., 1991.

dan negara seringkali muncul dari pandangan-pandangan tertentu yang dirumuskan dalam cara sedemikian rupa sehingga yang pertama secara konfrontatif dijajarkan dengan yang terakhir. Demikianlah tampaknya dipandang, bahwa antara keduanya tidak mungkin dibangun hubungan yang saling melengkapi. Karena itu, setidaknya pada awalnya, kandungan ideologis dan kerangka konstitusional menjadi faktor-faktor amat penting dalam menentukan watak sebuah negara Islam. Jika memang demikianlah yang terjadi, maka sebuah tinjauan umum mengenai teoretisasi politik Islam bisa bermanfaat sebagai landasan untuk pemahaman yang lebih baik mengenai inti masalah ini.[12]

Agama, sebagaimana dinyatakan banyak kalangan, dapat dipandang sebagai instrumen ilahiah untuk memahami dunia.[13] Islam, dibandingkan dengan agama-agama lain, sebenarnya merupakan agama yang paling mudah untuk menerima premis semacam ini. Alasan utamanya terletak pada ciri Islam yang paling menonjol, yaitu sifatnya yang "hadir di mana-mana" (*omnipresence*). Ini sebuah pandangan yang mengakui bahwa "di mana-mana", kehadiran Islam selalu memberikan "panduan moral yang benar bagi tindakan manusia."[14]

---

[12]Masalah sintesis yang tidak mudah antara Islam dan negara dalam kerangka hubungan politik keduanya dibahas antara lain dalam Leonard Binder, *The Ideological Revolution in the Middle East*, New York: Robert E. Krieger Publishing Company, 1979.

[13]Argumen ini pernah dikemukakan secara cukup kuat oleh Robert N. Bellah. Lihat tulisannya, "Islamic Tradition and the Problems of Modernization," Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkeley dan Los Angeles: University of California Press, 1991, h. 146. Lihat juga Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, Chicago dan London: University of Chicago Press, 1988, h. 4.

[14]Fazlur Rahman, *Islam*, New York, Chicago, San Fransisco: Holt, Reinhart, Winston, 1966, h. 241.

Pandangan ini telah mendorong sejumlah pemeluknya untuk percaya bahwa Islam mencakup cara hidup yang total. Penubuhannya dinyatakan dalam *Syarî'ah* (hukum Islam). Bahkan sebagian kalangan Muslim melangkah lebih jauh dari itu: mereka menekankan bahwa "Islam adalah sebuah totalitas yang padu yang menawarkan pemecahan terhadap semua masalah kehidupan." Tak diragukan lagi, mereka

> percaya akan sifat Islam yang sempurna dan menyeluruh sehingga, menurut mereka, Islam meliputi tiga "D" yang terkenal itu (*dîn*, agama; *dunyâ*, dunia; dan *dawlah*, negara). ... [Karena itu] Islam adalah sebuah totalitas yang padu yang menawarkan pemecahan terhadap semua masalah kehidupan. Islam harus diterima dalam keseluruhannya, dan harus diterapkan dalam keluarga, ekonomi dan politik. [Bagi kalangan Muslim ini] realisasi sebuah masyarakat Islam dibayangkan dalam penciptaan sebuah negara Islam, yakni sebuah "negara ideologis" yang didasarkan kepada ajaran-ajaran Islam yang lengkap.[15]

Dalam konteksnya yang sekarang, tidaklah terlalu mengejutkan, meskipun kadang-kadang mengkhawatirkan, bahwa dunia Islam kontemporer menyaksikan sejumlah kaum Muslim yang ingin mendasarkan seluruh kerangka kehidupan sosial, ekonomi, dan politik kepada ajaran Islam secara eksklusif, tanpa menyadari keterbatasan-keterbatasan dan kendala-kendala yang bakal muncul dalam praktiknya. Ekspresi-ekspresinya dapat ditemukan dalam istilah-istilah simbolik yang dewasa ini populer seperti revivalisme Islam, kebangkitan Islam, revolusi Islam, atau fundamentalisme Islam.[16] Sementara ekspresi-

[15]Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, hh. 63-64.

[16]Dalam gerakan semacam ini, Mohammed Arkoun menyebut adanya dua kelompok pendukung yang berbeda. "Mereka yang menikmati posisi sosial dan ekonomi yang menguntungkan bersedia untuk berkompromi dan menganut

ekspresi seperti itu didorong oleh niat yang tulus, tidak dapat dipungkiri bahwa semuanya itu kurang dipikirkan secara matang dan pada kenyataannya lebih banyak bersifat apologetik.[17] Gagasan-gagasan pokok mereka, seperti dikemukakan Mohammed Arkoun, "tetap terpenjara oleh citra kedaerahan dan etnografis, terbelenggu oleh pendapat-pendapat klasik yang dirumuskan secara tidak memadai dalam bentuk slogan-slogan ideologis kontemporer." Lebih lanjut, "artikulasi mereka masih tetap didominasi oleh kebutuhan ideologis untuk melegitimasi rezim-rezim masyarakat Islam dewasa ini."[18]

Pandangan holistik terhadap Islam sebagaimana diungkapkan di atas mempunyai beberapa implikasi. Salah satu di antaranya, pandangan itu telah mendorong lahirnya sebuah kecenderungan untuk memahami Islam dalam pengertiannya yang "literal", yang hanya menekankan dimensi "luar" (*exterior*)-nya. Dan kecenderungan seperti ini telah dikembangkan sedemikian jauh sehingga

pandangan-pandangan keislaman yang bersifat konservatif, sebab mereka tidak mempunyai akses kepada modernitas pemikiran! Kita juga tahu bahwa mereka yang belajar ilmu-ilmu teknik cenderung untuk mendukung gerakan fundamentalisme: mereka tidak mempunyai kesadaran akan pandangan-pandangan kritis yang berkembang di bidang ilmu humaniora dan sosial, khususnya sejarah." Lihat tulisannya, "The Concept of Authority in Islamic Thought," Klauss Ferdinand and Mehdi Mozaffari (eds.), *Islam: State and Society*, London: Curzon Press, 1988, hh. 70-71.

[17]Kritik umum atas kecenderungan semacam ini juga dibahas dalam Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago dan London: University of Chicago Press, 1982. Lihat juga tulisannya, "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism," Philip H. Stoddard, David C, Cuthell, and Margaret W. Sullivan (eds.), *Change and the Muslim World*, Syracuse: Syracuse University Press, 1981, hh. 23-35.

[18]Mohammed Arkoun, "The Concept of Authority in Islamic Thought," hh. 72-73 dan 53.

menyebabkan terabaikannya dimensi "kontekstual" dan "dalam" (*interior*) dari prinsip-prinsip Islam. Karena itu, apa yang mungkin tersirat di balik "penampilan-penampilan tekstual"-nya hampir-hampir terabaikan, jika bukan terlupakan, maknanya. Dalam contohnya yang ekstrem, kecenderungan seperti ini telah menghalangi sementara kaum Muslim untuk dapat secara jernih memahami pesan-pesan al-Qur'ân sebagai instrumen ilahiah yang memberikan panduan nilai-nilai moral dan etis yang benar bagi kehidupan manusia. Dalam soal sifat holistik Islam ini, Qomaruddin Khan menulis:

> Ada pandangan yang salah dalam pikiran sejumlah kaum Muslim dewasa ini bahwa al-Qur'ân berisi penjelasan yang menyeluruh tentang segala sesuatu. Kesalahpahaman ini disebabkan oleh pandangan yang salah terhadap ayat al-Qur'ân yang berbunyi demikian: "Dan Kami turunkan kepadamu Kitab Suci untuk menjelaskan segala sesuatu dan petunjuk serta rahmat dan kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri" (16:89). Ayat ini dimaksudkan untuk menjelaskan bahwa al-Qur'ân mengandung penjelasan tentang segala aspek panduan moral, dan bukan penjelasan terhadap segala obyek kehidupan. Al-Qur'ân itu tidak berisikan segala sesuatu yang berhubungan dengan pengetahuan umum.[19]

Mengakui *Syarî'ah* sebagai suatu sistem kehidupan yang menyeluruh merupakan suatu hal, sementara memahaminya secara benar adalah hal lain lagi. Bahkan, dalam konteks "bagaimana *Syarî'ah* harus dipahami" inilah, sebagaimana dilihat oleh Fazlur

---

[19]Qamaruddin Khan, *Political Concepts in the Qur'ân*, Lahore: Islamic Book Foundation, 1982, hh. 75-76.

Rahman, terletak persoalan yang sebenarnya.[20] Ada sejumlah faktor yang mempengaruhi dan membentuk hasil pemahaman kaum Muslim terhadap *Syarî'ah*. Situasi sosiologis, kultural, dan intelektual, atau apa yang disebut Arkoun sebagai "estetika penerimaan" (*aesthetics of reception*), sangat berpengaruh dalam menentukan bentuk dan isi pemahaman.[21] Kecenderungan intelektual yang berbeda—apakah motifnya untuk mengetahui makna doktrin yang sebenarnya, yang secara literer terekspresi-kan dalam teks, atau untuk mengetahui prinsip-prinsip umum dari suatu doktrin, di luar ekspresi literer dan tekstualnya[22]—dalam upaya untuk memahami *Syarî'ah* dapat berujung pada pemahaman yang berbeda mengenai suatu doktrin. Karenanya, kendatipun setiap Muslim menerima prinsip-prinsip umum yang tertuang dalam *Syarî'ah*, pemahaman mereka tentang ajaran Islam diwarnai perbedaan-perbedaan.

Munculnya berbagai mazhab fiqih, teologi, dan filsafat Islam, misalnya, menunjukkan bahwa ajaran-ajaran Islam itu

---

[20]Fazlur Rahman, *Islam*, h. 101.

[21]Dalam kritik-kritiknya, Arkoun mengatakan bahwa selama ini perhatian begitu besar dicurahkan untuk memperlakukan teks al-Qur'ân sebagai dokumen untuk digunakan oleh para sejarawan. Karena begitu, orang-orang Islam pada umumnya mengabaikan unsur-unsur *aesthetic reception*, yakni "bagaimana sebuah diskursus—terucap maupun tertulis—diterima oleh pendengar atau pembaca." Soal ini "merujuk pada kondisi persepsi masing-masing budaya, atau, lebih tepatnya, masing-masing tingkatan budaya yang berhubungan dengan masing-masing kelompok sosial pada setiap fase perkembangan sejarah." Lihat, "The Concept of Authority in Islamic Thought," h. 58.

[22]Konsep semacam ini juga telah dikembangkan oleh sejumlah ilmuwan sosial lain. Catatan pengantar yang memuaskan mengenai masalah ini disajikan oleh Michael T. Gibbons dalam karyanya *Interpreting Politics*, New York: New York University Press, 1987, hh. 1-31.

multiinterpretatif.[23] Corak multiinterpretatif ini telah berperan sebagai dasar dari kelenturan Islam dalam sejarah. Selebihnya, hal yang demikian itu juga mengisyaratkan keharusan pluralisme dalam tradisi Islam. Karena itu, sebagaimana telah dikatakan oleh banyak pihak, Islam tidak bisa dan tidak seharusnya dilihat secara monolitik.[24]

Ini berarti bahwa Islam yang empirik dan aktual—karena "berbagai perbedaan dalam konteks sosial, ekonomi, dan politik" —akan berarti hal yang berbeda bagi orang yang berbeda. Dan sejajar dengan itu, "ia akan dipahami dan dimanfaatkan secara berbeda."[25] Jika perspektif ini diletakkan dalam konteks kehidupan politik Islam kontemporer, maka upaya untuk mendirikan negara Islam—meskipun dasar-dasar teologisnya masih merupakan sesuatu yang bisa diperdebatkan—bisa dipahami secara berbeda oleh kalangan Muslim lain. Akibatnya, untuk menyebut satu contoh yang sangat ekstrem dan kontroversial dalam masalah ini, apa yang dianggap sebagai negara Islam oleh kaum Muslim di Iran telah dilihat secara lain oleh saudara-sudaranya sesama Muslim di Arab Saudi. Bahkan pada kenyataannya, seperti yang sudah luas diketahui, masing-masing keduanya pernah berusaha untuk saling menolak apa yang mereka pandang sebagai negara Islam.[26]

[23]Paparan historis-sosiologis panjang mengenai hal ini dapat ditemukan, antara lain, dalam Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World of Civilization*, Volume I-III, Chicago: University of Chicago Press, 1974.

[24]Tentang kecenderungan untuk melihat Islam secara monolitis, lihat Mohammed Ayoob, "Myth of the Monolith," hh. 1-6.

[25]Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, hh. 60-61.

[26]Lihat *Al-Jazîrah*, Riyadh, 22 Agustus 1987; *Al-Nadwah*, Mekkah, 22 Agustus 1987; *Kayhân Al-'Arabî*, Teheran, 25 Mei 1991. Dikutip dari Nurcholish Ma-

Politik Islam tidak bisa dilepaskan dari sejarah Islam yang multiinterpretatif semacam ini. Pada sisi lain, hampir setiap Muslim percaya akan pentingnya prinsip-prinsip Islam dalam kehidupan politik. Pada saat yang sama, karena sifat Islam yang multiinterpretatif itu, tidak pernah ada pandangan tunggal mengenai bagaimana seharusnya Islam dan politik dikaitkan secara pas. Bahkan, sejauh yang dapat ditangkap dari perjalanan diskursus intelektual dan historis pemikiran dan praktik politik Islam, ada banyak pendapat yang berbeda—beberapa bahkan saling bertentangan—mengenai hubungan yang pas antara Islam dan politik.[27]

Secara garis besar, dewasa ini ada dua spektrum pemikiran politik Islam yang berbeda. Sementara sama-sama mengakui pentingnya prinsip-prinsip Islam dalam setiap aspek kehidupan,

---

jid, "Agama dan Negara dalam Islam: Sebuah Telaah atas Fiqih Siyasi Sunni," makalah disampaikan pada Klub Kajian Agama (KKA) Paramadina, Jakarta, 1991, hh. 6-9.

[27]Untuk diskusi lebih lanjut mengenai hubungan antara Islam dan politik pada periode klasik, abad pertengahan dan kontemporer, lihat W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960; Erwin I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958; Munawir Sjadzali, *Islam dan Tatanegara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1990; Qamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taymiyah*, Lahore: Islamic Book Foundation, 1983; Qamaruddin Khan, *Political Concepts in the Qur'ân*, Lahore: Islamic Book Foundation, 1982; Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, Berkeley dan Los Angeles: University of California Press, 1961; Darlene R. May, "Al-Mawardi's Al-Ahkam as-Sultaniyyah: A Partial Translation with Introduction and Annotations," disertasi doktor, Indiana University, 1981; Erwin I.J. Rosenthal, *Islam in the Modern National State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965; James P. Piscatori, *Islam in a World of Nation States*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986; P.J. Vatikiotis, *Islam and the State*, London, New York, and Sidney: Croom Helm, 1987; John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1983.

keduanya punya penafsiran yang jauh berbeda atas ajaran-ajaran Islam dan kesesuaiannya dengan kehidupan modern—demikianlah, bagi sebagian, ajaran-ajaran itu harus lebih ditafsirkan kembali melampaui hanya makna tekstualnya—dan aplikasinya dalam kehidupan nyata.

Pada ujung satu spektrum, beberapa kalangan Muslim beranggapan bahwa Islam harus menjadi dasar negara; bahwa *Syarî'ah* harus diterima sebagai konstitusi negara; bahwa kedaulatan politik ada di tangan Tuhan; bahwa gagasan tentang negara-bangsa (*nation-state*) bertentangan dengan konsep *ummah* (komunitas Islam) yang tidak mengenal batas-batas politik atau kedaerahan; dan bahwa, sementara mengakui prinsip *syûrâ* (musyawarah), aplikasi prinsip itu berbeda dengan gagasan demokrasi yang dikenal dalam diskursus politik modern dewasa ini.[28] Dengan kata lain, dalam konteks pandangan semacam ini, sistem politik modern—di mana banyak negara Islam yang baru merdeka telah mendasarkan bangunan politiknya—diletakkan dalam posisi yang berlawanan dengan ajaran-ajaran Islam.

Pada ujung spektrum yang lain, beberapa kalangan Muslim lainnya berpendapat bahwa Islam "tidak mengemukakan suatu pola baku tentang teori negara [atau sistem politik] yang harus dijalankan oleh *ummah*."[29] Dalam kata-kata Muhammad 'Imâra, seorang pemikir Muslim Mesir,

---

[28]Di antara mereka yang termasuk ke dalam kategori pendukung alur pemikiran semacam ini adalah pemikir Mesir Rasyîd Ridhâ dan Sayyid Quthb, dan pemikir Pakistan Abû al-A'lâ al-Mawdûdî dan 'Alî al-Nadvî. Untuk uraian lebih lanjut, lihat James P. Piscatori, *Islam in a World of Nation States*; dan Erwin I.J. Rosenthal, *Islam in the Modern National State*.

[29]Ahmad Syafii Maarif, "Islam as the Basis of State: A Study of the Islamic Political Ideas as Reflected in the Constituent Assembly Debates in Indonesia," diser-

> Islam sebagai agama tidak menentukan suatu sistem pemerintahan tertentu bagi kaum Muslim, karena logika tentang kecocokan agama ini untuk sepanjang masa dan tempat menuntut agar soal-soal yang selalu akan berubah oleh kekuatan evolusi harus diserahkan kepada akal manusia [untuk memikirkannya], dibentuk menurut kepentingan umum dan dalam kerangka prinsip-prinsip umum yang telah digariskan agama ini.[30]

Menurut aliran pemikiran ini, bahkan istilah negara (*dawlah*) pun tidak dapat ditemukan dalam al-Qur'ân. Meskipun "terdapat berbagai ungkapan dalam al-Qur'ân yang merujuk atau seolah-olah merujuk kepada kekuasaan politik dan otoritas, ungkapan-ungkapan ini hanya bersifat insidental dan tidak ada pengaruhnya bagi teori politik." Bagi mereka, jelas bahwa "al-Qur'ân bukanlah buku tentang ilmu politik."[31]

Namun demikian, penting untuk dicatat bahwa pendapat seperti ini juga mengakui bahwa al-Qur'ân mengandung "nilai-nilai dan ajaran-ajaran yang bersifat etis... mengenai aktivitas sosial dan politik umat manusia." Ajaran-ajaran ini mencakup prinsip-prinsip tentang "keadilan, kesamaan, persaudaraan, dan kebebasan."[32]

---

tasi doktor, University of Chicago, 1983, h. 23.

[30]Muhammad 'Imârah, *Al-Islâm wa al-Sulthah al-Dîniyah*, Kairo: Dâr al-Thaqâfah al-Jadîdah, 1979, hh. 76-77. Dikutip dari Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, h. 64.

[31]Kutipan-kutipan ini diambil dari Qamaruddin Khan, *Political Concepts in the Qur'ân*, h. 3.

[32]Ahmad Syafii Maarif, "Islam as the Basis of State," h. 33. Jika dokumen politik yang paling awal dalam sejarah Islam diteliti lebih cermat, dapat dilihat bahwa prinsip-prinsip tersebut telah ditegaskan dalam Piagam Madinah (*al-Mîtsâq al-Madînah*). Konstitusi itu mencakup, di antaranya, prinsip kesamaan, partisipasi, dan keadilan. Mengenai Piagam Madinah, lihat Muhammad Husayn Haykal, *The Life of Muhammad*, translated by Isma'il Ragi al-Faruqi, North American Publica-

Untuk itu, bagi kalangan yang berpendapat demikian, sepanjang negara berpegang kepada prinsip-prinsip seperti itu, maka mekanisme yang diterapkannya sesuai dengan ajaran-ajaran Islam.[33]

Dengan alur argumentasi semacam ini, pembentukan sebuah negara Islam dalam pengertiannya yang formal dan ideologis tidaklah sungguh-sungguh penting. Bagi mereka, yang terpenting adalah bahwa negara—karena posisinya yang bisa menjadi instrumental dalam perealisasian ajaran-ajaran agama—menjamin tumbuhnya nilai-nilai dasar seperti itu. Jika demikian halnya, maka tidak ada alasan teologis atau religius untuk menolak gagasan-gagasan politik mengenai kedaulatan rakyat, negara-bangsa sebagai unit teritorial yang sah, dan prinsip-prinsip umum teori politik modern lainnya. Dengan kata lain, sesungguhnya tidak ada landasan yang kuat untuk meletakkan Islam dalam posisi yang bertentangan dengan sistem politik modern.

Model teoretis politik Islam yang pertama, sebagaimana telah dijelaskan di atas, merefleksikan adanya kecenderungan untuk menekankan aspek legal dan formal idealisme politik Islam. Kecenderungan seperti ini biasanya ditandai oleh keinginan untuk menerapkan *Syarî'ah* secara langsung sebagai konstitusi negara. Dalam konteks negara-bangsa yang ada dewasa ini seperti Turki, Mesir, Sudan, Maroko, Pakistan, Malaysia, Aljazair dan Indone-

---

tions, 1976, hh. 180-183; Ibn Hisham, *The Life of Muhammad*, a translation of Ishaq's Sirat al-Rasul Allah, with introduction and notes by A. Guillaume, Lahore, Karachi, Dacca: Oxford University Press, 1970, hh. 231-233; W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford: The Clarendon Press, 1956, hh. 221-228.

[33]Para pendukung pemikiran ini, di antaranya, adalah pemikir Mesir Mohammad Husayn Haykal dan pemikir Pakistan Fazlur Rahman dan Qamaruddin Khan.

sia, model formal ini punya potensi untuk berbenturan dengan sistem-sistem politik modern.

Sebaliknya, aliran dan model pemikiran yang kedua lebih menekankan substansi daripada bentuk negara yang legal dan formal. Karena wataknya yang substansialis sedemikian itu (dengan menekankan nilai-nilai keadilan, persamaan, musyawarah, dan partisipasi, yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam), kecenderungan itu punya potensi untuk berperan sebagai pendekatan yang dapat menghubungkan Islam dan sistem politik modern, di mana negara-bangsa merupakan salah satu unsur utamanya.

Pada titik ini, rasanya adil jika ditarik kesimpulan bahwa sesungguhnya tradisi pemikiran politik Islam itu kaya, beraneka ragam, dan lentur. Dilihat dari perspektif ini, dalam tulisannya "Islam and Political Development," Michael Hudson mengemukakan bahwa "sebenarnya pertanyaan yang patut dikemukakan bukanlah yang kaku dan salah arah karena bergaya mendikotomisasi, yakni 'apakah Islam dan pembangunan politik itu bertentangan atau tidak,' melainkan 'seberapa banyak dan pemikiran Islam yang bagaimana yang sesuai dengan sistem politik modern?'"[34] Diletakkan dalam konteks Indonesia, dalam upaya menjawab masalah-masalah pokok studi ini seperti sudah dikemukakan di atas, maka pertanyaan yang tepat diajukan adalah: jenis Islam yang manakah (dalam pengertian interpretatif), atau gagasan-gagasan dan praktik-praktik politik Islam yang manakah yang dapat menjamin terbinanya hubungan yang baik antara Islam dengan negara-bangsa di Indonesia?

---

[34]Michael Hudson, "Islam and Political Development," dalam John L. Esposito (ed.), *Islam and Development*, Syracuse: Syracuse University Press, 1980, hh. 1-24.

Selebihnya, beberapa asumsi pokok akan melandasi respons terhadap pertanyaan di atas:

Pertama, masalah hubungan politik antara Islam dan negara muncul dan berkembang dari pandangan-pandangan yang berbeda di kalangan para pendiri republik ini mengenai bagaimanakah Indonesia yang dicita-citakan itu. Ini masalah yang berakar pada sejarah.

Kedua, hubungan politik antara Islam dan negara-bangsa yang tidak mesra tidak muncul dari doktrin Islam itu sendiri, melainkan dari bagaimana Islam diartikulasikan secara sosio-kultural, ekonomis dan politis di Indonesia. Pandangan mengenai Islam yang legalistik dan formalistik, karena kecenderungan eksklusifnya, tampak memancing munculnya ketegangan-ketegangan dalam sebuah masyarakat yang secara sosial-keagamaan dan kultural bersifat heterogen. Pada sisi lain, apa yang dapat disebut sebagai pandangan mengenai Islam yang substansialistik—yakni yang menomorsatukan keadilan, kesamaan, partisipasi dan musyawarah—dapat memberi landasan yang penting bagi pengembangan sintesis yang pas antara Islam dan negara, dalam rangka membentuk kembali hubungan politik keduanya.

PENDEKATAN STUDI

Studi ini akan menggunakan pendekatan historis dan hermeneutis atau interpretatif. Pertama-tama, saya berharap dapat mengungkap rincian historis masalah ini dan kemudian menafsirkannya dalam kerangka teori yang digunakan dalam studi ini. Dan berdasarkan proposisi-proposisi yang baru saja dikemukakan, menjadi jelas bahwa komitmen intelektual dan posisi praktis para aktivis politik

Muslim akan memainkan peran yang dominan dalam membentuk perjalanan politik Islam di Indonesia. Maka, sejalan dengan itu, perhatian utama studi ini akan diarahkan kepada analisis komparatif terhadap gagasan dan praktik para intelektual Muslim baik dari generasi yang lebih dulu maupun yang sekarang, dan bagaimana negara bereaksi terhadap mereka.

METODE

Studi ini pertama-tama mendasarkan diri pada penelitian kepustakaan—baik dari sumber-sumber primer maupun sekunder. Yang pertama terdiri dari karya-karya yang ditulis oleh para intelektual Muslim dan laporan-laporan jurnalistik yang diterbitkan mengenai aktivitas politik dan sosial mereka. Sedang sumber-sumber sekundernya mencakup publikasi-publikasi kesarjanaan yang terutama berbicara mengenai hubungan antara Islam dan politik (atau negara) di Indonesia. Studi ini juga didasarkan pada wawancara dengan sejumlah intelektual Muslim dan Kristen, pejabat negara, dan politisi, yang dilakukan pada musim panas dan musim gugur 1991 di Indonesia, Amerika Serikat dan Kanada. Mereka termasuk Abdurrahman Wahid, Nurcholish Madjid, M. Dawam Rahardjo, Adi Sasono, Munawir Syadzali, Hartono Mardjono, Ridwan Saidi, Sulastomo, M. Imaduddin Abdurrahim, Aswab Mahasin, Djohan Effendi, Deliar Noer, Lukman Harun, Endang Saifuddin Anshari, Yusuf Amir Feisal, Jalaluddin Rakhmat, Ichlasul Amal, M. Amien Rais, Kuntowijoyo, Yahya Muhaimin, A. Watik Pratiknya, Fuad Amsyari, dan Victor Tanja.

ORGANISASI BUKU

Setelah "Pendahuluan" yang bersifat tinjauan umum ini, bab II akan membahas kerangka teoretis buku ini. Di sini akan disajikan tinjauan menyeluruh terhadap teori-teori yang tersedia sejauh ini, yang berupaya untuk memahami dan menjelaskan Islam politik di Indonesia. Pertama-tama, saya akan memaparkan argumen umum teori-teori tersebut. Dalam konteks ini, kasus-kasus yang relevan sengaja disertakan, untuk memperkokoh dan memperjelas butir yang sedang dikemukakan. Kedua, saya akan melihat secara kritis sejauh mana teori-teori tersebut dapat benar-benar berguna dalam menjelaskan Islam di Indonesia dewasa ini, khususnya dalam hal hubungan politiknya dengan negara.

Bab III akan memaparkan berbagai kesulitan yang dialami para intelektual Muslim dalam membangun hubungan politik yang harmonis dengan negara. Bab ini akan memaparkan secara kronologis hubungan yang saling curiga-mencurigai antara Islam dan negara pada periode prakemerdekaan, Demokrasi Liberal, Demokrasi Terpimpin, dan Orde Baru. Di sini, penekanan akan diberikan kepada penelitian ekstra cermat terhadap idealisme dan aktivisme para aktivis politik Muslim generasi-generasi yang lebih awal dan sejauh mana pandangan serta tindakan mereka memainkan peran dalam makin meruncingnya permusuhan di atas. Lebih jauh dari itu, bab ini juga akan membahas konsekuensi-konsekuensi hubungan yang tidak harmonis ini bagi para pemimpin dan aktivis politik Muslim khususnya dan para pengikut mereka pada umumnya.

Bab IV, V, dan VI akan menganalisis usaha para pemikir dan aktivis politik Muslim generasi baru dalam mengatasi ketegangan dan kesalingcurigaan politik antara Islam dan negara. Bab-bab ini

akan memaparkan kandungan intelektualisme Islam baru ini dan melihat implikasi-implikasinya terhadap artikulasi gagasan-gagasan dan praktik-praktik politik Islam yang baru pula. Mengingat berbagai kontroversi yang menyertai intelektualisme Islam baru ini, bab VII akan membahas berbagai sumber (dukungan) dan hambatan (tantangan) yang ditemui para pendukungnya. Ini untuk mengukur, secara kualitatif, potensi tingkat substansialitasnya sebagai landasan kerja yang harus dan penting bagi pengembangan hubungan politik yang mesra antara Islam dan negara. Apa pun hasilnya, tujuan pokok keempat bab ini adalah untuk menunjukkan kenyataan bahwa sebuah transformasi intelektual dari pemikiran dan praktik politik Islam telah benar-benar berlangsung.

Beberapa kesimpulan studi ini akan disajikan pada bab IX. Alih-alih memberi ringkasan dari seluruh tema yang dipaparkan pada bab-bab sebelumnya, bab ini dimaksudkan untuk menunjukkan bahwa teka-teki yang diajukan dalam studi ini bisa dijelaskan secara memuaskan. Yang lebih penting lagi, diharapkan bahwa semuanya dapat memberi penjelasan mengenai masalah yang tengah dihadapi dan jalan keluarnya.[]

BAB II

MENAFSIRKAN ISLAM POLITIK DI INDONESIA: TINJAUAN TEORETIS

> Yang paling penting di antara premis-premis ini adalah apa yang dapat kita sebut sebagai pandangan *monolitik* mengenai Islam dan, karena itu, dunia Islam. Asumsi ini, yang mendasari analisis atas berbagai perkembangan dewasa ini di dunia Islam, baik yang pada intinya bersifat memusuhi maupun yang simpatik, cenderung menyederhanakan dan meremehkan (kalau tidak menelantarkan sama sekali) keragaman konteks sosial, ekonomi dan politik wilayah-wilayah dan negara-negara yang termasuk ke dalam dunia Islam.
>
> —Mohammed Ayoob[1]

Hubungan antara Islam dan politik di Indonesia memiliki tradisi yang amat panjang. Akar-akar genealogisnya dapat ditarik ke belakang hingga akhir abad ke-13 dan awal abad ke-14, ketika Islam—seperti dikatakan banyak kalangan—pertamakali diperkenalkan dan disebarkan di kepulauan ini. Dalam perjalanan sejarahnya yang kemudian inilah Islam, sambil mengadakan dialog

[1]Mohammed Ayoob, "The Myth of the Monolith," Mohammed Ayoob (ed.), *The Politics of Islamic Reassertion*, London: Croom Helm, 1981, h. 3.

yang bermakna dengan realitas-realitas sosio-kultural dan politik pada tingkat lokal, terlibat dalam politik. Pada kenyataannya malah dapat dikatakan bahwa Islam, sepanjang perkembangannya di Indonesia, telah menjadi bagian integral dari sejarah politik negeri ini[2]—meskipun ini tidak serta-merta berarti bahwa Islam secara inheren adalah agama politik, seperti dikatakan sejumlah pengamat.[3]

Terlepas dari kenyataan bahwa hubungan antara Islam dan politik di Indonesia memiliki sejarah yang amat panjang, patut disayangkan bahwa diskursus teoretis mengenainya berkembang

---

[2]Mengenai perjumpaan antara Islam dan politik pada periode-periode yang lebih awal, lihat Theodore G. Th. Pigeaud, *Islamic States in Java 1500-1700*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1976; Robert Jay, "Santri and Abangan: Religious Schism in Rural Central Java," disertasi doktor, Harvard University, 1957. Untuk pembahasan mengenai Islam dan politik pada periode kolonial Belanda dan pendudukan Jepang, lihat karya Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam Under the Japanese Occupation 1942-1945*, The Hague and Bandung: W. van Hoeve Ltd., 1958; Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, Oxford, New York and Jakarta: Oxford University Press, 1978; Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behavior of A Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989; H.A. Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta: LP3ES, 1982. Untuk pembahasan mengenai periode kontemporer, lihat Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1987; B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1971; Muhammad Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementrian Pelajaran Malaysia, 1982; Allan Samson, "Islam and Politics in Indonesia," disertasi doktor, University of California, 1972; Ahmad Syafii Maarif, "Islam as the Basis of State: A Study of the Islamic Political Ideas as Reflected in the Constituent Assembly Debates in Indonesia," disertasi doktor, The University of Chicago, 1983.

[3]Lihat, antara lain, Donald Eugene Smith, *Religion and Political Modernization*, New Haven and London: Yale University Press, 1974; Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1988.

baru sepanjang empat dekade belakangan ini saja. Perkembangan yang terlambat ini sekaligus menunjukkan bahwa upaya-upaya teoretis di sekitarnya tidak memuat khazanah teoretis sekaya dan seberagam seperti yang ditemukan di berbagai wilayah Islam lain, misalnya Timur Tengah. Ini terutama benar sehubungan dengan tema-tema umum yang dikembangkan dalam teori-teori yang akan dibahas dalam bab ini. Kenyataan yang menonjol di sini adalah: hampir semua upaya teoretis untuk memahami Islam politik di Indonesia didasarkan kepada kisah mengenai kekalahan-kekalahan politik Islam secara formal.

Butir menonjol lainnya yang mencirikan upaya-upaya teoretis mengenai politik Islam di Indonesia, seperti yang akan tampak lebih jelas pada pembahasan di bawah, adalah bahwa upaya-upaya teoretis itu berkembang menjadi kurang normatif dibandingkan dengan upaya-upaya serupa di jantung wilayah Islam, baik pada periode klasik maupun modern. Untuk alasan-alasan yang sebagian besarnya belum terungkap jelas, teori mengenai Islam politik di Indonesia secara substantif dibangun di atas landasan-landasan empirik di mana perjumpaan politik antara Islam dan politik di kepulauan ini berlangsung.

Terlepas dari awal dimulainya yang belum lama itu, dapat dikemukakan bahwa, selama empat dekade upaya-upaya teoretis di atas, sedikitnya terdapat lima pendekatan teoretis dominan yang pengaruhnya, hingga tingkat tertentu, masih terasa dewasa ini. Kelima paradigma tersebut adalah: (1) teori "dekonfessionalisasi" Islam, (2) teori domestikasi Islam, (3) teori pengelompokan mazhab atau aliran, (4) perspektif trikotomi, dan (5) teori Islam kultural.

Bab ini akan memaparkan teori-teori tersebut secara garis besar dan melihat sejauh mana teori-teori itu berguna untuk menjelaskan fenomena kontemporer politik Islam di Indonesia, khususnya menyangkut hubungan politik antara Islam dan negara. Pertama-tama akan dipaparkan argumen-argumen umum yang dikembangkan dalam teori-teori tersebut. Di sini, dikemukakan juga kasus-kasus relevan yang dapat memperkokoh atau memperjelas argumen-argumen yang tengah dikemukakan dalam teori-teori tersebut. Kedua, nilai teori-teori tersebut akan dilihat untuk menentukan sejauh mana kegunaannya dalam menjelaskan politik Islam di Indonesia dewasa ini.

"DEKONFESSIONALISASI" ISLAM

Teori ini dikembangkan oleh C.A.O. Van Nieuwenhuijze. Dalam dua artikelnya yang ditulis pada akhir 1950-an dan pertengahan 1960-an, ia mencoba menjelaskan hubungan politik antara Islam dan negara nasional modern Indonesia—terutama untuk melihat peran Islam dalam revolusi nasional dan pembangunan bangsa—dalam kerangka teori "dekonfessionalisasi."[4]

Terlepas dari upayanya untuk melihat Islam di Indonesia dari "sudut pandang pribumi,"[5] sebagai ahli Indonesia berkebangsaan

[4]Lihat, "The Indonesian State and 'Deconfessionalized' Muslim Concepts," C.A.O. Van Nieuwenhuijze, *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia*, The Hague and Bandung: W. van Hoeve Ltd., 1958, hh. 180-243; dan "Islam and National Self-Realization in Indonesia," C.A.O. Van Nieuwenhuijze, *Cross-Cultural Studies*, The Hague, Monton and Co., 1963, hh. 136-156.

[5]Istilah ini diambil dari tulisan Clifford Geertz, "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding," *Bulletin of the Academy of Arts and Science*, Vol. 28, No. 1, 1974, hh. 26-45.

Belanda, alat-alat konseptual yang digunakannya amat banyak dipengaruhi—tidak serta-merta dalam pengertian pejoratif, hanya sekadar menempatkan akar-akarnya—oleh tradisi sosial-intelektualnya sendiri. Bahkan, seperti tegas dinyatakannya sendiri, teori "dekonfessionalisasi" dipinjam dari kecenderungan akomodasionis kelompok-kelompok sosio-kultural dan politik Belanda.[6] Sudah umum diketahui bahwa salah satu ciri menonjol kehidupan sosial-keagamaan di Belanda adalah terdapatnya "tingkat kesulitan tertentu yang tak terhindarkan dalam hubungan antara berbagai kelompok denominasi."[7] Ketika menjelaskan asal-usul sosial-keagamaan konsep ini, ia menulis:

> Istilah ["dekonfessionalisasi"] ini pada mulanya digunakan di Belanda untuk menunjukkan bahwa, untuk mencapai tingkat kebersamaan tertentu, wakil-wakil dari berbagai kelompok peribadatan harus bertemu untuk menemukan landasan bersama (yang dirumuskan bersama), yakni mengenai kesepakatan bahwa implikasi-implikasi tertentu dari sejumlah peribadatan mereka harus dihindarkan sebagai topik perbedaan pendapat.[8]

---

[6]Sebagai bangsa yang terdiri dari berbagai pengelompokan religius dan kelas (*zuilen*), orang-orang Belanda telah mengembangkan konsep akomo-dasionisme politik yang pas sebagai landasan bagi tradisi demokrasi konstitusionalnya. Paparan lebih lengkap mengenai masalah ini dapat dibaca dalam Arend Lijphart, *The Politics of Accomodation: Pluralism and Democracy in the Netherlards*, Berkeley and Los Angeles: University of Caiifornia Press, 1968. Lihat juga karyanya yang lain, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*, New Haven and London: Yale University Press, 1977.

[7]C.A.O. Van Nieuwenhuijze, "The Indonesian State and 'Decon-fessionalized' Muslim Concepts," h. 180.

[8]C.A.O. Van Nieuwenhuijze, "Islam and National Self-Realization in Indonesia," h. 152.

Bagaimanakah sebuah topik diskusi, yang secara religius dipersengketakan, bisa dihindarkan? Atau bagaimanakah sebuah kesepakatan bersama bisa di-"dekonfessionalisasi" secara bermakna? Tradisi praktik akomodasionis Belanda memberikan landasan bagi argumen bahwa tujuan seperti itu hanya dapat dicapai jika para partisipannya, yang berasal dari berbagai latar belakang agama yang berbeda, sepakat untuk berinteraksi atas dasar sebuah kerangka bersama—yakni dengan menggunakan istilah-istilah dan kosakata-kosakata yang dapat dipahami dan diterima semua kelompok.

Menyadari luasnya keragaman religius dan kelas (*zuilen*) di Belanda, jelas bahwa teori semacam itu mewakili sebuah imbauan untuk memperlunak jurang-jurang tajam eksklusivitas sosial-keagamaan. Tak diragukan lagi, ini diupayakan dalam rangka mengelakkan perbedaan-perbedaan yang dianggap tak terjembatani sepanjang "pertukaran pandangan antar denominasi" mereka.[9]

Terlepas dari kenyataan bahwa para anggota dari berbagai kelompok sosial-keagamaan yang berbeda itu merelakan diri mereka untuk berinteraksi dalam cara yang telah di-"dekonfessionalisasi," mereka tetap loyal kepada agama mereka. Keyakinan, kata Nieuwenhuijze, tidak serta-merta berubah dengan perubahan terminologi. Ini karena kenyataan sederhana bahwa seorang "manusia tidak mengelupaskan kulitnya ketika, untuk sementara waktu, ia meminjam satuan konsep yang sebenarnya dibuat untuk kesempatan yang relatif khusus." Karena itu, "seorang pengikut Katolik Roma yang menyampaikan pembicaraan yang telah di-'dekonfes-

---

[9]C.A.O. Van Nieuwenhuijze, "The Indonesian State and 'Decon-fessionalized' Muslim Concepts," h. 180.

sionalisasi' secara keseluruhan tetaplah seorang pengikut Katolik Roma."[10]

Situasi sosial-keagamaan Indonesia memungkinkan dilakukannya studi kasus perbandingan untuk menguji sejauh mana teori "dekonfessionalisasi" di atas bisa diterapkan secara lintas kultural dan kebangsaan. Indonesia pada periode pascakolonial dilihat sebagai sebuah arena dengan cukup banyak aktor kuat dengan latar belakang sosial-keagamaan yang berbeda (misalnya Muslim, Kristen, nasionalis, sekularis, modernis, ortodoks). Kenyataannya menunjukkan, bahkan mereka yang berasal dari tradisi keagamaan yang sama pun kadangkala menganut pandangan-pandangan keagamaan yang berbeda. "Bersama-sama," tulisnya, "orang-orang ini menghadapi tantangan bagaimana merealisasikan negara Indonesia yang merdeka dalam pengertian modern."[11] Dalam rangka mencapai tujuan inilah, menurut Nieuwenhuijze, berbagai aktor yang berbeda di atas dan yang memainkan peran besar dalam keseluruhan proses ini harus membangun kerangka bersama yang sama-sama dipahami dan diterima.

Islam, menurut Nieuwenhuijze, adalah faktor yang dominan dalam revolusi nasional. Meskipun demikian, ia melihat bahwa situasi di mana Islam harus memainkan peran dalam proses pembangunan bangsa menyerupai jenis dekonfessionalisasi yang berkembang di Belanda. Kaum Muslim, dalam interaksi mereka dengan aktor-aktor lain, rela melepaskan orientasi mereka "yang formal dan kaku." Ini, katanya lebih lanjut, "agar daya panggil

---

[10]C.A.O. Van Nieuwenhuijze, "The Indonesian State and 'Decon-fessionalized' Muslim Concepts," h. 181.

[11]C.A.O. Van Nieuwenhuijze, "The Indonesian State and 'Decon-fessionalized' Muslim Concepts," h. 182.

mereka mencakup jangkauan yang lebih luas, dan pada saat yang sama tetap ada jaminan bahwa kaum Muslim mengakui peran yang telah mereka mainkan."[12] Dalam kasus ini, dekonfessionalisasi adalah konsep yang digunakan untuk memperluas penerimaan umum, mencakup semua kelompok yang berkepentingan, terhadap konsep-konsep Muslim "atas dasar pertimbangan kemanusiaan bersama."[13]

Untuk menggambarkan teori yang dikembangkannya, Nieuwenhuijze menampilkan dua kasus. Dalam pandangannya—sambil mengakui sengitnya perdebatan-perdebatan antara "kaum Muslim nasionalis," pada satu pihak, dan "kaum netral agama" serta nasionalis Kristen, pada pihak lain—penerimaan Pancasila, bukan Islam, tidak serta-merta berarti kekalahan politis kaum Muslim. Seraya menyajikan analisis tekstual panjang mengenai isi Pancasila, ia percaya bahwa "apa yang relevan di sini adalah, masing-masing sila dari Pancasila itu punya kaitan dengan pemikiran Islam."[14] Kaitan tersebut, meski tidak harus bersifat formal, dapat ditemukan dalam prinsip keesaan tuhan, demokrasi, keadilan sosial, dan kemanusiaan.[15] Karena itu, dalam pandangannya, Pancasila mengandung perspektif religius—sebuah unsur penting yang berfungsi sebagai landasan sosial-politis bersama bagi kaum Muslim

---

[12]C.A.O. Van Nieuwenhuijze, "Islam and National Self-Realization in Indonesia," h. 152.

[13]C.A.O. Van Nieuwenhuijze, "Islam and National Self-Realization in Indonesia," h. 152.

[14]C.A.O. Van Nieuwenhuijze, "Islam and National Self-Realization in Indonesia," h. 153.

[15]C.A.O. Van Nieuwenhuijze, "The Indonesian State and 'Decon-fessionalized' Muslim Concepts," hh. 185-217.

untuk mengekspresikan kaitan dan keinginan mereka terhadap kelompok-kelompok lain.

Kasus kedua yang diangkat Nieuwenhuijze adalah pembentukan Departemen Agama. Gagasannya adalah untuk memberikan jaminan kelembagaan, terutama bagi kaum Muslim Indonesia, bahwa negara akan benar-benar memperhatikan masalah-masalah agama.[16] Dalam konteks negara nasional Indonesia yang modern, sudah dapat dipastikan bahwa jaminan kelembagaan itu tidak boleh *eksklusif* hanya bagi Islam. Itu berarti bahwa konsekuensi-konsekuensi politis pembentukan Departemen Agama tidak akan menjurus kepada penerapan cita-cita Islam dalam pengertiannya yang sempit dan skripturalistik. Tetapi toh pembentukan itu "berhasil memberi rasa aman bagi kaum Muslim bahwa mereka sungguh-sungguh diperhatikan."[17]

Pesan pokok pendekatan teoretis Nieuwenhuijze terhadap Islam politik di Indonesia modern mungkin adalah keharusannya menampilkan diri dalam bentuknya yang obyektif—bukan subyektif, dan karenanya kurang "skripturalistik." Dalam konteks ini, teori "dekonfessionalisasi" harus dilihat sebagai, dalam kata-kata Nieuwenhuijze sendiri, "penafsiran kreatif atas prinsip-prinsip Islam sedemikian rupa, dalam rangka memapankan kembali relevansinya dengan kehidupan di Indonesia abad ke-20... Di atas segalanya, toh kaum Muslim kini hidup dan ingin terus berkiprah pada abad ke-20 dan, yang lebih penting, dalam era kontemporer Indonesia."[18]

[16]Benda, *The Crescent and the Rising Sun*.

[17]C.A.O. Van Nieuwenhuijze, "Islam and National Self-Realization in Indonesia," h. 155.

[18]C.A.O. Van Nieuwenhuijze, "Islam and National Self-Realization in Indonesia," h. 155.

DOMESTIKASI ISLAM

Teori ini seringkali diasosiasikan dengan karya-karya Harry J. Benda mengenai Islam di Indonesia.[19] Teori itu dibangun di atas landasan analisis historis mengenai Islam di Jawa pada abad ke-16 hingga abad ke-18, terutama pada periode perebutan kekuasaan antara para penguasa kerajaan-kerajaan Muslim yang taat di wilayah pesisir Jawa, diwakili Demak, melawan kerajaan Mataram yang terkenal sinkretis di wilayah pedalaman. Ketika kerajaan yang terakhir ini memeluk Islam,[20] ia "berusaha menekan wilayah-wilayah taklukan mereka di pesisir yang memberontak, dan dalam proses ini menghancurkan bagian-bagian paling dinamis dari masyarakat Muslim di pulau Jawa."[21]

Penaklukan kerajaan-kerajaan ortodoks di pesisir ini memberi bentuk bagi proses domestikasi Islam. Dan di situ, sesuai dengan

[19]*Magnum opus*-nya adalah *The Crescent and the Rising Sun*, sebuah karya yang amat baik mengenai Islam di Indonesia pada periode kolonial Belanda dan pendudukan Jepang. Teori domestikasi dipaparkan dalam tulisannya "Continuity and Change in Indonesian Islam," *Asian and African Studies: Annual of the Israel Oriental Studies*, Vol. 1, 1965, hh. 123-138.

[20]Beberapa sarjana, termasuk Benda, memandang bahwa "Islam kerajaan Mataram adalah Islam yang lain sifatnya; ia terdiri dari absorbsi sinkretis aspek-aspek tertentu Islam ke dalam *establishment* Hindu-Jawa." Lihat tulisan Harry J. Benda, "Continuity and Change in Indonesian Islam," h. 130.Dalam nada yang sama, Robert Jay menulis: "Akomodasi terhadap Islam direduksi hanya kepada pelaksanaan ajaran-ajaran ritual tertentu; dan meskipun negara tetap secara formal adalah negara Islam, dan tidak terjadi peneguhan kembali simbol-simbol keagamaan Hindu atau Budha, ... penguasa-penguasa Mataram yang awal tampak seakan-akan sengaja menghidupkan kembali unsur-unsur religius dan politis tertentu dari periode Majapahit [yang telah ter-Hinduisasi]." Lihat tulisannya, "History and Personal Experience: Religious and Political Conflict in Java," Robert F. Spencer (ed.), *Religion and Change in Contemporary Asia*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971, h. 147.

[21]"Continuity and Change in Indonesian Islam," h. 130.

maknanya yang hampir harfiah—dalam konteks perebutan kekuasaan antara kaum Muslim ortodoks dan sinkretis di Jawa—domestikasi Islam Jawa tidak saja mensyaratkan dikalahkannya kerajaan-kerajaan pesisir yang ortodoks, melainkan juga pembunuhan para ulama dan dai di Mataram sendiri.[22]

Dalam perebutan kekuasaan ini, kelompok aristokrasi Jawa, yang mewakili negara Mataram yang sinkretis, menang besar. Dengan berkembangnya suatu aliansi antara kelompok aristokrat Jawa dan kekuatan-kekuatan kolonial Belanda, proses domestikasi berkembang dalam tingkatnya yang paling luas, ditandai oleh dimandulkannya "cengkeraman politik" Islam Jawa.

Dalam konteks pemandulan "cengkeraman politik" Islam inilah kita menemukan esensi teori domestikasi Harry J. Benda. Dan bagi Benda, perkembangan Islam yang selanjutnya pada masa pascakolonial di Indonesia tampak memperlihatkan tingkat kontinuitas tertentu dengan masa lampau prakolonialnya. Penolakan keras kelompok cendekiawan sekular—yang sangat kentara orientasi Jawanya—terhadap gagasan negara Islam yang diusulkan kaum Muslim, penumpasan gerakan Darul Islam, dibubarkannya Masyumi, pemapanan ideologi negara Pancasila, dan kembalinya dominasi politik Jawa, semuanya seakan-akan pengulangan dari masa lampau. Dalam ungkapan yang lebih elaboratif, Benda menulis:

> Dengan ditumpasnya pemberontakan-pemberontakan ini [gerakan Darul Islam dan pemberontakan-pemberontakan regional PRRI-Permesta] dan kembalinya kontrol Jawa sejak 1958 dan seterusnya, "penyimpangan kolonial" dalam sejarah Indonesia tampaknya sudah mulai ber-

[22]"Continuity and Change in Indonesian Islam," h. 130.

> akhir. Anda dapat mengingat lagi sekarang bahwa Presiden Soekarno melarang Masyumi pada 1960; Anda dapat berspekulasi sekarang apakah, dalam melakukan hal itu, ia dalam satu dan lain cara menghidupkan kembali persekusi atas para ulama dan dai oleh kerajaan Mataram seperti yang sudah saya katakan di atas. Jika Anda memandang perkembangan-perkembangan politik belakangan ini di Indonesia dari sudut pandang "Jawa-sebagai-pusat" (*Java-centric*), semuanya hingga tingkat tertentu memperlihatkan seakan merupakan pengulangan dari tema-tema lama. Jawa sedang berusaha untuk menghidupkan kembali supremasi politis, kultural dan ideologisnya, dan menghambat keberhasilan *Dâr al-Islâm* yang mana pun. Karena itu, dilihat dari kerangka nasionalisme Jawa-sebagai-pusat, Islam, atau lebih khusus lagi, jenis Islam seperti Masyumi, harus dilihat sebagai pengaruh yang sejak dari awalnya sudah asing dan non-Jawa—bahkan malah "non-Indonesia". Pancasila, ideologi resmi negara, adalah Jawa, teistik, amat jelas monoteistik, tetapi pasti tidak Islami.[23]

Dari paparan di atas, jelas bahwa salah satu unsur terpenting dalam teori domestikasi Benda adalah perkembangan perebutan kekuasaan antara Islam dan unsur-unsur non-Islam dalam masyarakat Indonesia. Oleh Benda, unsur-unsur yang terakhir itu diidentifikasikan sebagai unsur ke-Jawa-an. Seperti masa lampaunya, Indonesia pada periode pascakolonial dicirikan oleh duplikasi wilayah pertempuran di mana perebutan kekuasaan yang berkembang kembali antara kalangan Muslim dan Jawa tampaknya dimenangkan kelompok yang terakhir. Ini ditunjukkan oleh kemampuan kelompok yang terakhir itu untuk melakukan upaya lain dalam rangka mencapai tujuan yang sama: mengikis habis "cengkeraman politik" Islam.

[23]Harry J. Benda, "Continuity and Change in Indonesian Islam," h. 133.

Jika demikianlah yang berlangsung, maka dapat dikatakan bahwa Islam di Indonesia kontemporer telah didomestikasi terus-menerus.

KELOMPOK SKISMATIK DAN ALIRAN

Jika Benda menawarkan analisis mengenai Islam politik di Indonesia sebagai perebutan kekuasaan terus-menerus antara Islam dan Jawa-isme, di mana yang pertama selalu berhasil dikalahkan, maka teori kelompok aliran—meski tidak langsung—dapat dipandang sebagai jawaban atas pertanyaan: mengapa perebutan kekuasaan seperti itu harus terjadi pada tempat pertama. Tidak diragukan lagi, teori ini merupakan instrumen paling berpengaruh untuk menjelaskan politik Indonesia pada periode pascakemerdekaan.[24] Teori itu muncul dari tim peneliti Massachusetts Institute of Technology (MIT) yang melaksanakan studi etnografis pada awal hingga pertengahan 1950-an di sebuah desa kecil di Jawa Timur, yang diberi nama samaran Mojokuto.[25] Meskipun demikian, lebih khusus lagi, teori ini telah diidentifikasikan dengan tu-

[24]Beberapa karya mengenai Indonesia pascakemerdekaan telah dipengaruhi teori ini. Karya-karya itu mencakup: James L. Peacock, *Rites of Modernization: Symbolic and Social Aspects of Indonesian Proletarian Drama*, Chicago: University of Chicago Press, 1968; R. William Liddle, *Ethnicity, Party, and National Integration: An Indonesian Case Study*, New Haven: Yale University Press, 1970; Donald K. Emmerson, *Indonesia's Elite: Political Culture and Cultural Politics*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1976; Rex Mortimer, *Indonesian Communism under Sukarno: Ideology and Politics 1959-1965*, Ithaca: Cornell University Press, 1974.

[25]Nama-nama lain dalam tim penelitian tersebut termasuk: Alice Dewey, Donald Fagg, Rufus Hendon, Jane Hendon, Hildred Geertz, Edward Ryan, Anola Ryan, dan Anne Jay. Dihimpun dari Clifford Geertz, *Religion of Java*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1976, h. ix. Lihat juga karya Robert Jay, *Religion and Politics in Rural Central Java*, New Haven: Southeast Asia Studies, Yale University, 1963.

lisan-tulisan Robert R. Jay[26] dan Clifford Geertz.[27] Yang pertama menekankan corak skismatik hubungan Islam dan Jawaisme, yang kemudian berkembang melampaui wilayah konfrontasi keagamaan dan memasuki bidang politik, kebudayaan dan kehidupan sosial. Yang belakangan, Clifford Geertz, mengembangkan skisme sosial-keagamaan ke dalam pengelompokan aliran sosio-kultural dan politik. Meskipun demikian, penting untuk dicatat, bahwa keduanya mencoba untuk melihat Indonesia dari mikrokosmos Mojokuto dalam sebuah periode di mana konflik-konflik antarpartai amat menonjol.

Perhatian utama studi-studi Robert Jay adalah masalah skisme keagamaan yang menyebabkan skisme politis yang berkembang antara santri (Muslim yang taat atau Islamis) dan abangan (Muslim yang kurang taat atau Jawa-is) di pedesaan Jawa Tengah. Dalam upayanya menjelaskan asal-usul skisme keagamaan semacam itu, perluasannya kemudian ke wilayah non-agama, dan sejauh mana skisme keagamaan itu menyebabkan konfrontasi politik dalam masyarakat Jawa, Jay mulai dengan memaparkan corak proses Islamisasi di Indonesia secara umum, dan khususnya di Jawa. Lewat penelitian historis dan analisis serta penafsiran antropologis yang luas, ia mencatat bahwa sedikitnya ada dua pola yang menyertai proses Islamisasi di Jawa. Sambil mendukung pendapat bahwa masuknya Islam ke pulau ini ditandai oleh keragaman

[26]Lihat Robert Jay, "Santri and Abangan: Religious Schism in Rural Central Java;" dan "History and Personal Experience: Religious and Political Conflict in Java."

[27]Pembahasan pertama mengenai konsep aliran muncul dalam tulisannya, "The Javanese Village," G. William Skinner (ed.), *Local, Ethnic, and National Loyalties in Village Indonesia*, Ithaca: Cornell Modern Indonesian Project, Cornell University, 1959, hh. 34-41. Tapi pemanfaatan paling optimal atas konsep itu tampak dalam karyanya yang lain, *The Social History of an Indonesian Town*, Cambridge: MIT, 1965.

yang besar, ia menyatakan bahwa proselitisasi di wilayah di mana pengaruh nilai-nilai keagamaan Hindu-Budha minimal, untuk tidak mengatakan tidak ada sama sekali, punya kecenderungan untuk mengkonversi masyarakat Jawa menjadi kaum Muslim yang "ortodoks" (santri).[28] Di wilayah-wilayah ini, sebagaimana juga sudah dikemukakan beberapa pengamat lain, proses Islamisasi mengambil bentuk penetrasi secara damai (*penetration pacifique*).[29]

Corak Islamisasi kedua mengambil bentuk yang agak berbeda. Di wilayah-wilayah di mana pengaruh peradaban Hindu-Budha kuat,[30] proses perpindahan agama, untuk sebagian besar, dicirikan oleh perebutan pengikut di antara kedua tradisi keagamaan yang besar itu. Dalam hal ini, Islam—yang dilengkapi oleh filsafat monoteistik yang eksklusif, yakni konsep *al-Tawẖîd* (keesaan Allah)—berhadapan dengan kepercayaan masyarakat Jawa yang kompleks, yang tidak mudah didamaikan dengan ajaran-ajaran Islam. Akibatnya, alih-alih konversi menyeluruh, apa yang berkembang pada kenyataannya adalah semacam upaya-upaya keagamaan untuk saling menundukkan dan menetralisasi satu sama lain.[31] Dalam proses proselitisasi ini, watak penetratif Islam mung-

[28]Ini termasuk wilayah-wilayah perkotaan di pesisir utara pulau Jawa: Ngampel (Surabaya), Bonang, Gresik, Demak, Tuban, Jepara dan Cirebon. Lihat karya Jay, *Religion and Politics in Rural Central Java*, h. 6. Di bagian barat Jawa, ini mencakup wilayah Banten. Lihat karya Benda, *The Crescent and the Rising Sun*, h. 12.

[29]Lihat T.W. Arnold, "The Spread of Islam in the Malay Archipelago," T.W. Arnold (ed.), *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, New York: AMS Press, 1974.

[30]Termasuk ke dalam wilayah-wilayah ini adalah kerajaan-kerajaan lokal sekeliling kerajaan Majapahit (misalnya Kediri, Malang) dan Mataram (dekat Yogyakarta sekarang). Robert Jay, *Religion and Politics in Rural Central Java*, hh. 6-10.

[31]Robert Jay, *Religion and Politics in Rural Central Java*, h. 101.

kin memang dapat menghapuskan "unsur-unsur keagamaan yang lebih formal dari posisi tradisionalnya, termasuk bentuk-bentuk peribadatan ritual yang pokok kepada tuhan-tuhan Hindu-Jawa kuna." Meskipun demikian, lepas dari itu, "keutuhan ideologis cara hidup Jawa tradisional tetap berhasil dipertahankan."[32] Apa yang terjadi kemudian adalah transformasi masyarakat keagamaan Jawa ke dalam bungkus abangan atau Muslim "sinkretis."

Sudah luas dicatat bahwa kecenderungan skismatis kedua nilai yang berbeda di atas belakangan berkembang ke bidang-bidang non-agama. Perluasannya mencapai bidang politik, struktur sosial dan budaya. Dalam bidang politik, skisme itu turut memainkan peran dalam berkembangnya permusuhan politik antara negara-negara pesisir di timurlaut pulau Jawa, di bawah kerajaan Demak, dan negara sinkretis Mataram di pedalaman Jawa. Bahkan, seperti ditunjukkan Robert Jay, konfrontasi politik antara kedua negara Jawa itu, sejak abad ke-16 dan seterusnya, sebagian besar diakibatkan oleh skisme tradisi keagamaan yang makin lebar yang berkembang sepanjang garis kontinuum "ortodoksi" (santri) dan "sinkretisme" (abangan). Sepanjang seluruh proses konfrontasi ini, yang pada akhirnya juga menciptakan kelompok-kelompok sosio-kultural yang berbeda, simbol-simbol ortodoksi tetap digunakan sebagai "standar-standar pertempuran melawan penguasa-penguasa Jawa Tengah yang berorientasi tradisional, dan kelompok yang terakhir ini bereaksi dengan persekusi yang kerapkali dilakukan terhadap ortodoksi."[33] Sejarah konfrontasi politik yang getir antara kedua tradisi keagamaan di atas, yang pada akhirnya dimenangkan

[32]Robert Jay, *Religion and Politics in Rural Central Java*, h. 101.
[33]Robert Jay, *Religion and Politics in Rural Central Java*, h. 102.

Mataram yang sinkretis, dipaparkan Robert Jay secara agak dramatis dalam kutipan berikut ini:

> Sinkretisme keagamaan ini mengagetkan mereka yang lebih beriman di kalangan pemimpin dan kaum terpelajar Muslim. Dalam perjuangan-nya melawan Mataram, para penguasa di pesisir mendakwahkan Islam yang lebih murni sebagai standar seruan mereka, terutama melawan Sultan Agung (1613-1646) dan penerus-penerusnya. Para guru agama berkeliling dari satu desa ke desa lain di Jawa Tengah, menyerukan perlawanan terhadap Sultan. Sebaliknya, para penguasa Mataram menyerukan kemegahan Madjapahit dan, dalam banyak kesempatan, mengejar-ngejar, bahkan membunuhi, para guru Muslim ortodoks di tingkat lokal. Pertempuran itu berlangsung lama dan sengit dan dilaporkan hampir-hampir menghabiskan penduduk banyak wilayah di Jawa Timur.[34]

Dengan bacaan skismatis semacam itu di kepalanya, Jay mencoba menjelaskan perjalanan politik Islam dalam konteks sejarah politik Indonesia modern. Sebagaimana Benda, ia menyatakan bahwa perkembangan gerakan-gerakan politik modern ditandai oleh dua pengelompokan yang sudah umum dikenal. Baik secara organisasional maupun ideologis, gerakan-gerakan tersebut amat sangat terpusat di sekitar masalah "ortodoksi" versus "sinkretisme." Pola konfrontasional yang berkembang pada puncak gerakan nasionalis di kepulauan Nusantara ini (perpecahan di antara para pemimpin ortodoks dan sinkretis dalam Sarekat Islam [SI], organisasi nasionalis pertama yang berbasis massa, pada 1920-an dan 1930-an) dan pada periode pascakolonial (perdebatan-perdebatan ideologis dan konstitusional yang menyebabkan pengelompokan Muslim-nasionalis sekular pada 1940-an dan 1950-an), untuk

[34]Robert Jay, *Religion and Politics in Rural Central Java*, h. 10.

hanya menyebut dua contoh kasus, "memperlihatkan daya tahan dan keberlanjutannya yang menonjol." Lebih jauh lagi, "polarisasi kekuatan antara kelompok sekularis (dan sinkretis, karena kedua orientasi tersebut mendapat dukungan dari banyak basis sosial yang sama) dan kelompok Muslim ortodoks" semacam itu tampak diperkuat substansi kebenarannya oleh, antara lain, hasil-hasil pemilihan umum 1955. Dalam pemilihan umum ini, terlepas dari klaim bahwa sebagaian besar penduduk Indonesia beragama Islam, empat partai politik Islam hanya memperoleh 43,5% suara.[35]

Polarisasi kekuatan antara ortodoksi dan sinkretisme yang terus berlanjut inilah, yang mengakibatkan terus bertahannya corak pengelompokan sosio-kultural dan politis masyarakat Jawa, yang juga menginspirasikan Clifford Geertz untuk mengembangkan konsep aliran. Dalam tulisannya "The Javanese Village," di mana ia pertama kali memperkenalkan konsep aliran, Geertz memaparkan aliran sebagai "suatu partai politik yang dikelilingi oleh satuan organisasi-organisasi sosial sukarela yang formal maupun tidak formal berkaitan dengannya... [aliran] adalah pengelompokan organisasi secara nasional... yang menganut arah dan posisi ideologis yang sama." Terlepas dari penekanannya pada partai politik sebagai unsur pokok dalam konsep ini, penting dicatat bahwa "suatu aliran lebih dari sekadar partai politik, jelas juga lebih dari sekadar ideologi; ia adalah pola lengkap integrasi sosial," dan ia diintensifikasi kurang-lebih oleh "oposisi satu ke yang lainnya."[36]

---

[35]Laporan mengenai hasil-hasil pemilihan umum tahun 1955 dapat dibaca dalam Herbert Feith, *The Indonesian Elections of 1955*, Ithaca: Modern Indonesian Project, Southeast Asia Program, Cornell University, 1951.

[36]Clifford Geertz, "The Javanese Village," h. 37.

Dari paparan konseptual semacam itu, cukup aman untuk menyatakan bahwa ada dua unsur utama yang inheren dalam konsep aliran. Pertama, pentingnya pembilahan religio-kultural dalam tradisi masyarakat Jawa. Kedua, cara di mana pembilahan semacam itu mentransformasikan diri secara agak mudah ke dalam pola pengelompokan-pengelompokan sosial-politis.

Kategorisasi Geertz mengenai masyarakat Jawa sedikit berbeda dengan kategorisasi Jay yang hanya melihatnya dalam perspektif dikotomi antara santri dan abangan. Dalam usahanya untuk "melembagakan sebuah pencarian akan keteraturan dalam campur-aduk yang bersifat [religius dan] sosiologis," Geertz membagi masyarakat Jawa, yang ditarik dari mikrokosmosnya di Mojokuto, ke dalam tiga varian sosio-kultural yang terkenal: abangan, santri, dan priayi. Yakni, "pandangan dunia dan etos yang sinkretik, yang Islam, dan yang bercorak kehinduan."[37] Ketika memaparkan perbedaan-perbedaan umum antara ketiga varian tersebut dalam karyanya yang lain, ia menulis:

> Abangan mewakili suatu penekanan kepada aspek-aspek animistis dari seluruh sinkretisme Jawa dan secara luas berkaitan dengan unsur petani di kalangan penduduk; santri mewakili suatu penekanan kepada aspek-aspek Islam sinkretisme di atas dan umumnya berkaitan dengan unsur dagang (juga unsur-unsur tertentu dalam kepetanian); dan priayi menekankan aspek-aspek Hinduistis dan berkaitan dengan unsur birokrasi...[38]

Banyak peneliti Indonesia modern yang tidak setuju dengan cara ketiga varian di atas dirumuskan Geertz. Dengan mengenyampingkan

---

[37]Clifford Geertz, *The Social History of an Indonesian Town*, h. 125.

[38]Clifford Geertz, *Religion of Java*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1976, h. 6.

kontroversi sekitar unsur-unsur konseptualisasinya yang lebih substantif,[39] sejumlah kritik diarahkan untuk menolak pembilahan-pembilahan religio-kultural seperti itu. Sementara varian abangan-santri secara luas dipandang sebagai "dikotomi yang sah yang didasarkan kepada perbedaan keagamaan," nasib yang menimpa varian priayi tidak seperti itu.[40] Varian ini banyak dipandang sebagai status ketimbang kategori keagamaan. Karena itu, dalam kategori keagamaannya, seorang priayi dapat masuk ke dalam varian abangan atau santri.

Kritik di atas tampaknya memang cukup mengena, mengingat Geertz sendiri, dalam pembahasannya mengenai transformasi pembilahan-pembilahan keagamaan seperti itu ke dalam pengelompokan-pengelompokan ideologis-politis, lebih menekankan pembilahan antara santri dan abangan. Ini dilakukan dengan mengorbankan agama priayi. Dalam kaitan ini, dihilangkannya varian priayi mungkin disebabkan oleh kenyataan bahwa di da-

[39]Untuk perdebatan-perdebatan lebih substantif mengenai cara Geertz mengkonseptualisasi varian santri dan abangan, lihat Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises Over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1983; Robert W. Hefner, "Islamizing Java?: Religion and Politics in Rural East Java," *Journal of Asian Studies*, Vol. 46, No. 3, August 1987; hh. 533-554; Zamakhsyari Dhofier, "Santri-Abangan dalam Kehidupan Orang Jawa: Teropong dari Pesantren," *Prisma*, No. 5, 1978, hh. 48-63; dan Mark R. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, Tucson: The University of Arizona Press, 1989.

[40]Lihat Harsya W. Bachtiar, "The Religion of Java: A Commentary," *Madjalah llmu-Ilmu Sastra Indonesia*, Vol. 5, 1973, hh. 65-115; Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, Oxford, New York and Jakarta: Oxford University Press, 1978, h. 19, catatan kaki 33. Dalam pandangan saya, jika agama priayi memang benar-benar ada, maka apa yang harus dilakukan Geertz adalah menemukan istilah yang tepat yang menunjukkan makna dari apa yang ia paparkan sebagai penekanan kepada "aspek-aspek Hinduistik" atau "pandangan-dunia dan etos yang bercorak kehinduan."

lam ketiga varian ini, perbedaan-perbedaan religio-kultural yang tegas hanya dapat ditemukan dalam tradisi keagamaan santri dan abangan. Perbedaan-perbedaan itu, seperti dipaparkan Geertz dalam karyanya yang lain, berkembang agak jelas antara mereka "yang mengambil, sebagai pola pokok orientasi hidup mereka, satuan kepercayaan, nilai dan simbol-simbol ekspresif yang terutama didasarkan kepada doktrin Islam" dan mereka "yang mengambil unsur yang lebih Hinduistis (yakni yang lebih India) dalam tradisi Jawa (bersama unsur-unsur animistis pra-Islam dan pra-Hindu), sebuah pola yang kadangkala disebut 'Jawa-isme' (kejawen) karena penekanannya kepada apa yang dianggap sebagai tradisi asli dan pra-Islam."[41] Dan hampir sejajar dengan itu, pembilahan ideologis-politis di dalam ketiga varian ini terjadi hanya di antara orientasi politik abangan dan santri.

Meskipun demikian, dalam kasus ini, Geertz menjelaskan, "proses manuver politik yang digerakkan oleh sistem aliran ini segera membuat persekutuan orientasi abangan dan priayi dalam satu kesatuan yang berhadapan dengan orientasi santri." Proses persekutuan politik antara kedua varian ini, untuk satu hal, didorong oleh "lembaga politik massa dan logika politik universal [yang] mendekatkan kelompok priayi dan abangan." Hal itu juga disebabkan oleh kenyataan yang kuat diterima bahwa kedua kelompok tersebut "tidak menyukai eksklusivisme kelompok santri."[42]

Dalam dunia mikroskopis Mojokuto, seperti dipaparkan Geertz, menurut konsep aliran, kelompok santri cenderung meng-

[41]Clifford Geertz, "The Social Context of Economic Change: An Indonesian Case Study," mimeografi, Cambridge: Center for International Studies, MIT, 1956. Dikutip dari R. William Liddle, *Cultural and Class Politics in New Order Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1977, h. 2.

[42]Clifford Geertz, *The Social History of an Indonesian Town*, h. 128.

arahkan orientasi politik mereka ke partai-partai politik Islam, misalnya Masyumi atau Nahdlatul Ulama (NU), dua partai Islam terbesar pada 1950-an. Pada sisi lainnya, kelompok abangan dan priayi lebih suka mengekspresikan kedekatan politis mereka dengan partai "nasionalis" (Partai Nasionalis Indonesia [PNI]) atau komunis (Partai Komunis Indonesia [PKI]).

Arti penting teori kelompok aliran Geertz adalah bahwa teori itu mencoba menunjukkan salah satu sumber paling penting pengelompokan-pengelompokan sosial-politis yang berkembang dalam realitas politik di Indonesia. Dilihat dari konteks tema pokok yang dibahas dalam studi ini, yakni hubungan antara Islam dan politik, rasanya aman untuk mengatakan bahwa teori aliran tampak masuk ke dalam mazhab yang memandang politik Indonesia sebagai arena pergumulan politik antara ortodoksi dan sinkretisme.[43] Teori itu membilah lapis-lapis yang membentuk masyarakat politik Jawa ke dalam "dua kelas religio-ideologis yang secara logika khas satu sama lain: Jawa (priayi-abangan) dan Islam."[44]

---

[43]Ini tidak dapat dipandang sebagai tidak bisa didamaikan. Dalam kenyataannya, Geertz sendiri bahkan mengasumsikan kemungkinannya untuk didamaikan. Meskipun demikian, memang tidak begitu jelas: di bawah tatanan politik seperti apakah kemungkinan didamaikannya kedua aliran yang berbeda ini dapat berkembang. Geertz menekankan "petunjuk bijak" Presiden Soekarno, dengan konsepnya mengenai Dewan Nasional "di mana semua kepentingan harus didamaikan, atau citranya [Soekarno] mengenai 'kabinet yang stabil', yang mengandung unsur-unsur Nasionalis, Komunis, dan Islam, tampak mengindikasikan kemungkinan sebuah sistem politik 'yang terpimpin'." Lihat tulisannya, "The Javanese Village," hh. 40-41. Meskipun demikian, kalangan lain menyarankan yang sebaliknya. "Model normatif yang disyaratkan," seperti dikatakan Liddle, "adalah bentuk demokrasi pluralis di mana para pemimpin aliran menyelesaikan konflik lewat tawar-menawar dan kompromi." Lihat tulisannya, *Cultural and Class Politics in New Order Indonesia*, h. 129.

[44]Clifford Geertz, *The Social History of an Indonesian Town*, h. 129.

PERSPEKTIF TRIKOTOMI

Jika paradigma-paradigma yang terdahulu tampaknya dirumuskan berdasarkan interaksi antara Islam dan realitas-realitas politik di negeri ini, maka "perspektif trikotomi" terutama dirumuskan berlandaskan pertanyaan bagaimanakah para aktivis politik Muslim memberi respons terhadap berbagai tantangan yang dihadapkan kepada mereka oleh kelompok elite penguasa.

Sebagaimana para teoretikus yang terdahulu, para pendukung pendekatan ini mengakui obsesi masyarakat politik Muslim dengan gagasan negara Islam. Mereka juga menyadari antagonisme politik antara kelompok santri dan abangan. Terlepas dari itu, mereka tidak otomatis mengasumsikan bahwa semua aktivis politik Muslim memperlihatkan intensitas yang sama sehubungan dengan agenda negara Islam mereka. Demikian juga, mereka tidak menerima pandangan bahwa varian politik santri dan abangan tidak punya ruang sama sekali untuk berkompromi. Dengan memusatkan perhatian kepada keragaman dan kompleksitas politik Islam, mereka menemukan tiga pendekatan politik—fundamentalis, reformis, dan akomodasionis—di dalam masyarakat politik Muslim.

Posisi teoretis ini tampak menonjol dalam karya-karya Allan Samson[45] dan beberapa pengamat lainnya[46] yang melihat bahwa

---

[45]Lihat Allan Samson, "Islam and Politics in Indonesia." Lihat juga tulisannya, "Religious Belief and Political Action in Indonesian Islamic Modernism," R. William Liddle (ed.), *Political Participation in Modern Indonesia*, New Haven: Southeast Asia Studies, Yale University, 1973, hh. 116-142. Untuk penerapan lebih langsung atas pendekatannya, lihat tulisannya, "Conceptions of Politics, Power, and Ideology in Contemporary Indonesian Islam," Karl D. Jackson and Lucian W. Pye (eds.), *Political Power and Communication in Indonesia*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1978, hh. 196-226.

[46]Termasuk B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*; Muhammad Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in*

kekalahan partai-partai Islam disebabkan oleh perpecahan-perpecahan politis dan ideologis internal. Dengan menganalisis perjalanan dua partai politik Islam "modern" terbesar dalam sejarah Indonesia, yakni Masyumi dan Parmusi yang secara luas diklaim sebagai penerusnya, dan NU yang "tradisionalis", terutama cara mereka bereaksi terhadap watak hegemonik negara di bawah kepemimpinan Soekarno dan Soeharto, Samson menemukan bahwa pandangan mereka mengenai politik, kekuasaan, dan ideologi tidaklah tunggal. Lebih dari itu, menurut Samson, mereka juga tidak punya sudut pandang yang sama mengenai tindakan dan strategi politik yang secara umum diterima untuk menyukseskan cita-cita politik umat Islam.

Menurut Samson, rumusan mengenai "peran yang cocok bagi sebuah partai politik berlandaskan agama, pentingnya ideologi, dan pola interaksi antara kelompok-kelompok Islam dan non-Islam" memainkan peran besar dalam memunculkan perpecahan-perpecahan religio-politis internal seperti disebutkan di atas.[47] Dalam kaitan ini, ia mencatat munculnya orientasi fundamentalis, reformis, dan akomodasionis dalam kelompok-kelompok Muslim.[48] Ciri-ciri pokok para pendukung ketiga pendekatan yang berbeda tersebut dipaparkannya sebagai berikut:

Indonesia; dan Howard Federspiel, "Sukarno and His Muslim Apologists: A Study of Accommodation Between Traditional Islam and An Ultranationalist Ideology," Donald P. Little (ed.), *Essays on Islamic Civilization: Presented to Niyazi Berkes*, Leiden: E.J. Brill, 1976, hh. 89-102. Lihat juga tulisannya, "The Military and Islam in Sukarno's Indonesia," *Pacific Affairs*, 46, No. 3, 1973, hh. 402-420.

[47]Allan Samson, "Conceptions of Politics, Power, and Ideology in Contemporary Indonesian Islam," h. 199.

[48]Kenyataan bahwa kaum Muslim di Indonesia mengalami perpecahan-perpecahan internal juga ditekankan Muhammad Kamal Hassan. Dalam studinya mengenai respons-respons intelektual Muslim terhadap program-program modernisasi

> Kelompok fundamentalis mendukung jenis penafsiran atas Islam yang kaku dan *murni*, menentang pemikiran sekular, pengaruh Barat dan sinkretisme kepercayaan tradisional, dan menekankan keutamaan agama atas politik. Secara teoretis, kelompok reformis juga menekankan keutamaan agama atas politik, tetapi mereka jauh lebih mau bekerjasama dengan kelompok-kelompok sekular atas landasan yang samasama disepakati dibandingkan dengan kelompok fundamentalis. Mereka juga amat peduli dengan usaha menjadikan keyakinan agama relevan dengan era modern. Kelompok akomodasionis memberi penghargaan tinggi kepada kerangka persatuan yang diberikan Islam, tetapi mereka mempertahankan pandangan bahwa kepentingan-kepentingan sosial dan ekonomi harus mendapat prioritas utama oleh organisasi-organisasi Islam. Lebih jauh, mereka menekankan keharusan untuk mengakui kepentingan-kepentingan yang bisa dibenarkan dari kelompok-kelompok sekular dan bekerjasama dengan mereka atas landasan yang sama-sama disepakati.[49]

Partai "tradisionalis" NU, meski di kalangan para pemimpinnya terjadi perbedaan-perbedaan kepribadian yang tajam, secara umum diarahkan untuk mengembangkan diri dalam arus utama

---

Orde Baru di Indonesia, ia mengidentifikasi tampilnya empat kelompok berbeda dalam masyarakat Muslim—kelompok ideologis, kelompok idealis, kelompok akomodasionis, dan kelompok reformis. Penelaahan lebih terperinsi terhadap ciri-ciri pokok keempat kelompok ini pada akhirnya akan meyakinkan kita bahwa sebenarnya tidak ada perbedaan-perbedaan pokok antara identifikasi ini dengan yang diungkapkan Samson. Paparan Kamal Hassan mengenai kelompok ideologis-idealis pada intinya menyerupai paparan Samson mengenai kelompok fundamentalis. Bagaimana pun, kategorisasi ini memperkuat argumen bahwa konsepsi yang tunggal mengenai politik, kekuasaan, ideologi, atau respons-respons yang tepat terhadap tantangan "sekular" tidak ditemukan dalam partai-partai kaum Muslim.

[49]Allan Samson, "Conceptions of Politics, Power, and Ideology in Contemporary Indonesian Islam," h. 199-200.

politik akomodasi. Banyak pemimpin politiknya dipandang "seringkali dengan mudah bersikap akomodatif terhadap penguasa sekular untuk memperoleh posisi-posisi yang secara politis tidak terlalu menentukan dan kontrol atas birokrasi bidang agama di Departemen Agama"[50]—sebuah lembaga negara yang memberikan sumber politik dan jaminan finansial bagi banyak anggotanya. Karena alasan ini, NU seringkali dituduh terperosok ke dalam politik oportunisme, terutama juga karena keinginannya yang besar untuk ikut dalam kabinet mana saja.[51]

Mengingat paparan seperti itu di kepala kita, rasanya cukup aman untuk menyatakan bahwa perspektif Samson tampak menawarkan suatu penafsiran yang kuat landasan empiriknya mengenai wajah Islam politik di Indonesia. Penggambaran yang luas diterima mengenai politik Islam sebagai politik yang benar-benar memusuhi politik yang "netral agama" amat ditekankan dalam pendekatan ini. Karena itu, sementara dapat dikatakan bahwa kelompok fundamentalis beranggapan bahwa satu-satunya kekuasaan politik yang absah adalah kekuasaan politik yang bersifat religius, kelompok reformis dan akomodasionis tidak menganut gagasan mengenai keabsahan kekuasaan politik yang sempit seperti itu. Bagi mereka, sejauh kekuasaan sekular tidak memusuhi Islam, kekuasaan itu dapat dianggap sah.

Pandangan-pandangan mengenai unsur-unsur lain, misalnya mengenai konsep dan ideologi perjuangan umat Islam, yang menjadi bagian integral batang tubuh politik Islam, menjadi jelas de-

---

[50]Allan Samson, "Conceptions of Politics, Power, and Ideology in Contemporary Indonesian Islam," h. 200.

[51]Howard Federspiel, "Sukarno and His Muslim Apologists," Donald P. Little (ed.), *Essays on Islamic Civilization*, hh. 89-102.

ngan sendirinya. Sejalan dengan konsep tentang kekuasaan seperti disebutkan di atas, maka tujuan akhir konsep politik perjuangan umat Islam kelompok fundamentalis, tidak disangsi-kan lagi, adalah pembentukan negara Islam. Sementara itu, bagi kelompok reformis, tujuan akhirnya adalah kemenangan partai-partai Islam secara formal dalam pemilihan umum. Dengan itu, maka kesempatan untuk membangun sebuah masyarakat Islam—dan tidak serta-merta harus negara Islam—menjadi terbuka lebar. Hanya kelompok akomodasionis sajalah yang dianggap bersedia menurunkan seruan ideologis dan politisnya, untuk—sebagai gantinya—mendapatkan jaminan-jaminan administratif dan politis.

Menurut Samson, keragaman respons politik Islam juga menunjukkan berkembangnya pandangan berdimensi ganda mengenai ideologi. Dalam pandangannya, ada kecenderungan di dalam masyarakat politik Muslim untuk memandang ideologi baik sebagai simbol pemersatu maupun sebagai tuntutan imperatif. Bagi kelompok fundamentalis, berbanding lurus dengan pandangan mereka tentang kekuasaan dan perjuangan umat Islam, pergulatan demi ideologi Islam adalah sebuah tuntutan imperatif. Sebaliknya, baik kelompok reformis maupun akomodasionis mau menerima kompromi ideologis dalam rangka mendapatkan konsesi-konsesi politis tertentu. Kepemimpinan politik dua kelompok yang terakhir ini jelas lebih pragmatis: bersekutu dengan penguasa-penguasa sekular diperbolehkan sejauh hal itu menguntungkan kelompok-kelompok yang mereka wakili.

Dengan mengajukan konsep keragaman di kalangan aktivis politik Islam, Samson menegaskan bahwa upaya-upaya untuk menyelaraskan aspirasi politik kalangan santri dengan realitas politik di Indonesia adalah sesuatu yang nyata. Meskipun demikian,

upaya-upaya penyelarasan semacam itu hanya berhasil sebagian, karena kegagalan mencapai kompromi dan tawar-menawar politik hanya mengakibatkan beralihnya pendulum politik dari yang semula lentur menjadi kaku.

Ini terutama benar sehubungan dengan kelompok reformis. Dalam banyak kesempatan, agenda politik formal mereka benar-benar telah dirintangi dan diabaikan. Karena tidak mampu membebaskan diri mereka dari serangan yang oleh Samson disebut "penghalang-halangan eksternal dan frustrasi internal," mereka memasang kembali kuda-kuda ideologis mereka dan menjadi kurang lentur. Ini antara lain mengakibatkan berkembangnya aliansi ideologis antara kelompok fundamentalis dan reformis.

Signifikansi tesis segitiga ini masih tetap belum pasti. Penyelarasan parsial yang sudah dilakukan baik oleh kelompok reformis maupun tradisionalis akan terus diuji terutama oleh kemampuan mereka untuk "mengatasi masalah politik dalam kerangka-kerangka politik." Dengan begitu, demikianlah Samson berargumentasi, "tujuan-tujuan politik nantinya dapat dibawa ke garis yang lebih dekat kepada kemungkinan-kemungkinan realistik pencapaiannya, dan Islam dapat memberikan petunjuk moral yang luas lewat perumusan prinsip-prinsip etis yang memberi legitimasi bagi kebijakan publik.[52]

ISLAM KULTURAL

Teori terakhir adalah perspektif Islam kultural, yang dikembangkan dalam bentuknya yang paling lengkap oleh Donald K. Emmerson.[53]

---

[52]Allan Samson, "Islam and Politics in Indonesia," h. 400.

[53]Lihat tulisannya, "Islam in Modern Indonesia: Political Impasse, Cultural Opportunity," Philip H. Stoddard, David C. Cuthell, and Margaret W. Sullivan

Analisisnya mencoba mempertanyakan validitas tesis bahwa "Islam yang berada di luar kekuasaan adalah Islam yang tidak lengkap," atau bahwa "kaum Muslim yang tidak terus-menerus mengupayakan perealisasian negara Islam adalah kaum Muslim yang tidak berbuat yang sesungguhnya demi Islam." Dengan kata lain, teorinya adalah upaya untuk meneliti kembali kaitan doktrinal yang formal antara Islam dan politik dan Islam dan negara. Kelompok Muslim militan mungkin menganut pandangan bahwa Islam dan politik tidak dapat dipisahkan, karena mereka percaya bahwa Islam yang berada di luar kekuasaan adalah Islam yang tidak lengkap. "Tetapi," tanya Emmerson secara retoris, "apakah seorang sarjana harus juga demikian?"[54]

Jika diletakkan dalam perspektif historis dan empirisnya di Indonesia, maka perumusan teori ini tampaknya dilandaskan kepada upaya-upaya kaum Muslim—setelah tahun-tahun kekalahan politis pada sedikitnya lima bidang: konstitusi, fisik, pemilihan umum, birokrasi, dan simbol[55]—untuk "mengerahkan kembali energi mereka dalam rangka menghidupkan sisi non-politis dari agama mereka."[56] Pengorientasian kembali energi politik kaum Muslim ke dalam kegiatan-kegiatan non-politis, demikian asumsi teori ini, bisa jadi mewakili skenario sadar untuk "beralih ke dalam, menghindar dari perseteruan politik dengan kalangan lain dan sesama rekan

---

(eds.), *Change and the Muslim World*, Syracuse: Syracuse University Press, 1981, hh. 159-168. Elaborasi lebih jauh atas pendekatan semacam ini dapat ditemukan dalam tulisannya, "Islam and Regime in Indonesia: Who's Coopting Whom?" makalah disampaikan dalam pertemuan tahunan American Political Science Association, Atlanta, Georgia, Amerika Serikat, 31 Agustus 1989.

[54]Kutipan-kutipan diambil dari tulisannya "Islam and Regime in Indonesia," h. 3.

[55]Donald K. Emmerson, "Islam and Regime in Indonesia," hh. 4-15.

[56]Donald K. Emmerson, "Islam and Regime in Indonesia," h. 20.

sendiri, dalam rangka menumbuhkan kesadaran keagamaan dan sosial para pengikutnya."[57] Dengan demikian diharapkan bahwa Islam di Indonesia, terlepas dari kekecewaan-kekecewaan politik yang dirasakannya, secara kultural dan spiritual dapat berkembang pesat.

Yang juga inheren dalam pendekatan ini adalah asumsi bahwa dengan penonjolan kembali kekuatan kultural Islam, dengan memperkokoh kesalehan religius para pengikutnya dalam pengertian paling luas kata itu, dan dengan mempertimbangkan kembali peran Islam di dunia modern, maka sebuah Islam yang lebih simpatik dan lebih substantif secara religius bisa dihadirkan. Pada saatnya juga diharapkan bahwa Islam yang demikian itu dapat membantu mengakhiri tahun-tahun getir kesalingcurigaan politik antara Islam dan negara. Dan karena itu pula, maka masa depan masuknya kembali Islam ke dalam politik mungkin dapat "dilepaskan dari beban-beban keyakinan yang tertutup dan harapan-harapan yang tidak realistis."[58]

Emmerson cenderung melihat diskursus Islam di Indonesia sepanjang 1980-an sebagai diskursus Islam yang tengah menegaskan dimensi kulturalnya, jika bukan dimensinya yang sama sekali non-politis. Akibat penegasan kembali dimensi kultural ini adalah "bahwa Islam kultural di Indonesia benar-benar hidup dan berkembang baik."[59] Dalam pandangannya, "rezim sama sekali tidak punya kepentingan untuk menentang kesalehan religius." Bahkan pada kenyataannya, "keyakinan religius, sebaliknya, dipandang penting untuk mempertahankan definisi-diri Orde Baru

---

[57]Donald K. Emmerson, "Islam in Modern Indonesia," h. 160.

[58]Donald K. Emmerson, "Islam in Modern Indonesia," h. 168.

[59]Donald K. Emmerson, "Islam and Regime in Indonesia," hh. 16.

yang anti-komunis." Dilihat dari perspektif ini, bobot Islam kultural yang lebih besar mempengaruhi rezim untuk menawarkan sejumlah konsesi kepada kaum Muslim.

Dalam kenyataannya, campuran sosial-politis antara usaha sengaja negara untuk memberangus sayap politik Islam, untuk mengindonesiakan Islam, dan ketidakmauannya menentang Islam atas landasan-landasan spiritual di satu sisi, dan corak Islam kultural yang secara sosial-psikologis bersifat penetratif di sisi lain, telah mengakibatkan perubahan-perubahan penting. Pencampuran ini jelas punya pengaruh—meskipun sejauh mana tingkatnya masih belum jelas—pada tingkat negara, yakni mendorongnya untuk meninjau kembali pandangan umumnya mengenai Islam. Yang lebih penting lagi, hal itu juga telah mendorong negara—mungkin sebagai keharusan politis—untuk memberi respons yang lebih simpatik terhadap aspirasi politik masyarakat Muslim.[60] Dan sejalan dengan itu, demikianlah Emmerson menutup argumentasi finalnya, ia menyatakan bahwa "jika Islam kultural berkembang makin pesat dan makin berpengaruh, maka makin benar-benar seriuslah para peneliti Indonesia untuk memperhatikan pertanyaan ini: Siapa yang *sesungguhnya* mengkooptasi siapa?"[61]

KOMENTAR TEORETIS: MEMBAWA MASUK KEMBALI ISLAM POLITIK

Untuk menilai signifikansi perspektif-perspektif teoretis yang dikemukakan di atas, dua pertanyaan pokok harus dikemukakan dan

[60]Pandangan sejenis pernah dikemukakan, antara lain, oleh R. William Liddle. Lihat tulisannya "Indonesia's Threefold Crisis," *Journal of Democracy*, Vol. 3, No. 4, October 1992, hh. 61-63.

[61]Donald K. Emmerson, "Islam and Regime in Indonesia," h. 20.

dijawab. Pertama, sejauh manakah perspektif-perspektif tersebut berguna untuk memahami corak hubungan politik antara Islam dan negara? Kedua, sehubungan dengan perhatian utama studi ini, sejauh manakah perspektif-perspektif tersebut bermanfaat dalam menjelaskan orientasi religius dan politis para intelektual Muslim kontemporer? Dengan demikian, validitas dan reliabilitas perspektif-perspektif tersebut sepanjang masa, di bawah kondisi-kondisi sosial-ekonomi dan politik yang jelas berbeda, dapat benar-benar dinilai.

Kelima pendekatan yang dominan di atas mempunyai landasan teoretis masing-masing. Sudah jelas dari awalnya bahwa perspektif "dekonfessionalisasi" menawarkan penjelasan yang konstruktif mengenai hubungan politik yang antagonistik antara Islam dan negara. Perspektif yang dikembangkan Benda (domestikasi Islam) adalah analisis mengenai implikasi-implikasi antagonisme politik di atas, dan baik Jay maupun Geertz menawarkan kerangka teoretis untuk mengaitkan akar-akar religio-kultural antagonisme tersebut dengan pola-pola pengelompokan politik di Indonesia. Samson berusaha untuk secara konseptual mengelaborasi keragaman tingkah-laku politik kaum Muslim, baik dari kelompok modernis maupun tradisionalis, yang berkembang pada 1970-an. Dan Emmerson berusaha untuk menawarkan penjelasan teoretis baru mengenai kekuatan kultural Islam di Indonesia.

Terlepas dari perbedaan-perbedaan ini, menarik untuk dicatat bahwa hampir seluruh pendekatan tersebut, kecuali mungkin perspektif Islam kultural, cenderung beroperasi di bawah asumsi bahwa hubungan antara Islam dan politik bersifat organik atau tidak dapat dipisahkan. Inilah konsep yang cenderung menyejajarkan yang pertama (Islam) dengan yang kedua (politik). Hu-

bungan keduanya secara struktural diikat oleh sistem religius Islam yang formal.[62]

Asumsi ini kemungkinan berkembang karena dua faktor historis. Pertama, pandangan para aktivis politik Muslim di Indonesia sendiri, yang seringkali menunjukkan kegairahan ideologis mereka, tampak mempertegas ketakterpisahan Islam dan politik. Kedua, anteseden-anteseden intelektual dalam memahami hubungan antara Islam dan politik, sebagaimana dirumuskan oleh sebagian besar teoretikus dalam bidang pemikiran politik Islam, menekankan ketakterpisahan yang sama antara Islam dan politik.[63] Kombinasi kedua faktor ini tentu saja memperkuat pandangan organik para teoretikus di atas mengenai hubungan antara Islam dan politik.

Di bawah asumsi ini, Islam dan politik dipandang sebagai dua hal yang secara formal berkaitan satu sama lain. Apa yang diyakini sebagai ketakterpisahan Islam dan politik ini tidak dipahami dalam pengertian etis atau moralnya, melainkan lebih banyak dalam pengertian skripturalnya. Karena itu, simbolisme politik Islam (yaitu ideologi Islam, partai politik Islam, dan unsur-unsur formal lain yang membentuk batang tubuh politik Islam) menjadi penting. Dan ciri-ciri politik lain yang tidak ada jalinan formalnya dengan Islam dipahami sebagai non-Islam. Demikian juga,

[62]Untuk paparan yang lebih lengkap mengenai teori organik, lihat Donald Eugene Smith, "Religion and Political Modernization: Comparative Perspective," *Religion and Political Modernization*, New Haven and London: Yale University Press, 1974, hh. 3-28.

[63]Dalam kasus ini, saya secara khusus merujuk ke posisi Geertz dan Samson. Untuk paparan yang lebih lengkap, lihat Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven and London: Yale University Press, 1968. Lihat juga Allan Samson, "Conceptions of Politics, Power, and Ideology in Contemporary Indonesian Islam."

bentuk-bentuk ekspresi politik lainnya, bahkan pun jika secara prinsip mengandung substansi yang sama, akan dipahami sebagai aspirasi-aspirasi politik non-Islam (atau sedikitnya bersifat "netral agama"). Sejalan dengan itu, jika perbedaan-perbedaan atau konflik-konflik politik antara kedua kelompok besar ini terjadi, maka sebuah dikotomi yang jelas akan muncul (yaitu politik santri versus abangan, bersamaan dengan turunan-turunan sosio-kultural, religius, dan politisnya).

Teori "dekonfessionalisasi" Nieuwenhuijze, teori domestikasi Benda, dan dikotomi santri-abangan Jay dan Geertz adalah konsekuensi-konsekuensi konseptual yang sepenuhnya muncul dari kecenderungan untuk memandang Islam sebagai agama yang secara organik berkaitan dengan politik. Asumsi-asumsi paling pokok mereka telah mengantarkan mereka untuk melihat realitas-realitas politik Islam di Indonesia dalam kerangka yang statis dan dikotomis, tidak dinamis dan evolutif.

Kerangka-kerangka konseptual tersebut telah membatasi kemampuan mereka untuk menjelaskan perkembangan kontemporer Islam politik di Indonesia. Mungkin bisa jadi bahwa pada suatu waktu tertentu, kerangka-kerangka konseptual itu berfungsi sebagai alat teoretis yang mumpuni untuk memahami hakikat permasalahan ini, terutama pada duapuluh tahun pertama periode pascakemerdekaan Indonesia, di mana konflik-konflik politik di antara partai-partai politik yang ada benar-benar runcing. Tetapi kerangka-kerangka konseptual itu cenderung membekukan Islam politik dan tidak mampu mengakomodasi perubahan-perubahan dalam corak hubungan Islam dan negara.

Peta Islam politik di Indonesia dewasa ini benar-benar berbeda dibandingkan dengan dua dekade lalu.[64] Sementara mungkin benar bahwa sisa-sisa tertentu dari ciri-ciri politik periode yang lebih awal belum sepenuhnya memudar, tetapi tampaknya hampir dapat dipastikan bahwa basis utama para aktor dan pengikutnya—secara sosial, kultural, ekonomis, dan politis—benar-benar berbeda.[65] Perubahan corak basis dukungan Islam kontemporer di Indonesia ini menjadi salah satu penyebab utama tampilnya pandangan baru di mana Islam politik tidak lagi harus dipandang dalam polanya yang formalistik/legalistik dan skripturalistik. Beberapa aktornya kini sudah mulai memandang politik lebih sebagai persoalan duniawi dan sekular, bukan perpanjangan dari Islam yang sakral. Politik tidak harus beroperasi di atas landasan patokan-patokan agama dalam polanya yang kering dan kaku, melainkan di atas landasan standar-standar moral dan etis seperti keadilan, kesamaan, dan kebebasan, yang benar-benar fundamental dilihat dari ajaran-ajaran Islam.

Butir penting lainnya yang mencirikan teori-teori di atas adalah bahwa Islam politik lebih dipandang sebagai wadag pilitik (*body politics*), bukan sebagai satuan nilai. Ini terutama digambarkan dalam kerangka-kerangka organisasional dan kelembagaan. Dalam kasus ini, Islam politik secara sederhana diidentikkan dengan organisasi-organisasi politik Islam. Lebih khusus lagi, Islam politik bahkan disejajarkan dengan struktur, aktivitas, dan tujuan partai-partai politik Islam di tanahair, dimulai dengan empat

[64]Untuk paparan mutakhir mengenai berbagai perubahan peta geo-politis Islam di Indonesia, lihat artikel-artikel dalam *Prisma*, No. 5, 1988.

[65]Mengenai tumbuhnya basis sosial baru ini, lihat tulisan M. Dawam Rahardjo, "Basis Sosial Pemikiran Islam di Indonesia Sejak Orde Baru," *Prisma*, No. 3, Maret l991, hh. 3-15.

partai politik Islam pada dekade 1950-an: Masyumi, NU, Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII), dan Persatuan Tarbiyah Islam (Perti).

Sementara memang benar bahwa salah satu unsur paling menyolok dari Islam politik dapat ditemukan dalam partai-partai politiknya, tetap jelas salah jika dikatakan bahwa itulah satu-satunya ekspresi atau identifikasinya yang sah. Jika makna Islam politik dibatasi hanya kepada partai-partai politik Islam, maka bagaimanakah hal-hal berikut ini harus dijelaskan secara memadai: kampanye "Islam Yes, Partai Islam No" yang disuarakan secara persisten oleh Nurcholish Madjid, signifikansi politik komitmen organisasi Muhammadiyah untuk mempertahankan fungsi sosial-keagamaan dan pendidikannya, pengaruh gerbong yang ditarik para politisi Muslim yang bergabung dalam Golkar, dan keyakinan yang terus tumbuh di kalangan masyarakat Muslim bahwa Golkar bisa memperjuangkan dan meng-artikulasikan aspirasi-aspirasi politik Islam? Haruskah dikatakan bahwa semuanya ini bukan diskursus politik Islam?

Selain masalah-masalah kompleks seperti itu, identifikasi Islam politik dengan partai-partai politik Islam juga pada akhirnya akan menyebabkan munculnya kesulitan-kesulitan teoretis yang lebih jauh. Identifikasi itu lebih memperburuk pandangan dikotomis mengenai masyarakat politik di Indonesia. Lagi-lagi, itu diidentifikasikan sebagai masyarakat politik Islam versus masyarakat politik non-Islam atau "netral agama". Secara lebih umum, kelompok yang pertama dikenal sebagai umat Islam, sementara kelompok yang kedua di luar Islam. Dan ini merupakan ironi, dalam pengertian bahwa identifikasi itu sama saja artinya dengan mengadvokasikan gagasan mengenai masyarakat kaum beriman

yang dilandasi bukan kepada keyakinan keagamaan, melainkan hanya kepada afiliasi politik.

Dalam kasus ini, konsep umat Islam benar-benar telah terdistorsikan. Pada mulanya, konsep ini adalah sebuah konsep keagamaan. Dalam contoh ini, afiliasi religius adalah satu-satunya variabel yang menentukan. Namun demikian, karena benar-benar sudah terpolitisasikan, sebagai konsekuensi dari pengidentifikasian Islam politik dengan partai-partai politik Islam, maka afiliasi politik berfungsi sebagai satu-satunya kriteria untuk menentukan apakah seseorang itu termasuk ke dalam umat Islam atau tidak. Karena itu, maka kemudian menjadi umum untuk memandang mereka yang bergabung dengan organisasi-organisasi sosial-politik Islam sebagai anggota umat Islam; sementara sejumlah besar birokrat, menteri atau pejabat negara Muslim lainnya tidak dipandang sebagai bagian dari umat Islam hanya karena asosiasi mereka dengan partai-partai non-Islam. Dan berlandaskan perbedaan afiliasi-afiliasi politik, maka masyarakat Muslim di Indonesia kemudian terbagi ke dalam "mereka" (non-umat atau "netral agama") dan "kita" (anggota umat).[66]

Baru pada sepuluh tahun terakhir inilah—lantaran berubahnya corak basis sosial para aktor dan pendukung Islam politik kontemporer di Indonesia—konsep umat Islam mulai menemukan kembali batasan-batasan religiusnya yang semula. Konsep itu mencakup semua partai yang ada, semata-mata dengan pertimbangan bahwa mereka memeluk agama Islam. Dengan berubahnya corak konsep umat Islam, yang tidak lagi secara eksklusif di-

[66]Masalah ini juga dibahas dalam tulisan Benedict R.O'G. Anderson, "Religion and Politics in Indonesia Since Independence," *Religion and Social Ethos in Indonesia*, Clayton: Monash University, 1977, hh. 21-32.

dasarkan kepada afiliasi politik, tampaknya aman jika dikatakan bahwa identifikasi seperti itu bukan saja salah dilihat dari sudut pandang agama, melainkan juga jauh dari dapat membantu kita dalam memahami Islam kontemporer di Indonesia.

Kecenderungan untuk mengidentikkan Islam politik dengan organisasi-organisasi sosial-politik Islam juga telah menimbulkan muslihat lain yang lebih serius. Misalnya, kecenderungan ini seringkali digunakan secara salah untuk menjelaskan manuver politik Orde Baru yang lebih awal untuk membangun negara yang kuat dan stabil (tetapi sekaligus juga jelas hegemonik), yang memberikan prioritas utama pada pembangunan ekonomi. Manuver-manuver ini, yang luas dikenal sebagai depolitisasi, dilakukan baik pada tingkat institusional-organisasional maupun individual. Pada penghujung 1960-an, segera setelah naik ke tampuk kekuasaan, kepemimpinan Orde Baru mulai mengebiri partai-partai politik. Didukung oleh beberapa intelektual,[67] pemerintah mendesak dilaksanakannya restrukturisasi politik pada awal 1970-an—periode di mana pemerintah Orde Baru menikmati kemenangannya yang pertama dalam pemilihan umum 1971. Empat partai Islam yang ada pada waktu itu dipaksa untuk meleburkan diri ke dalam sebuah partai baru, yakni Partai Persatuan Pembangunan (PPP)—sebuah partai Islam yang pada pertengahan 1980-an dipaksa untuk menanggalkan ideologi dan simbol-simbol Islamnya.

Nasib serupa juga harus dihadapi dua partai politik Kristen dan tiga partai politik "nasionalis" yang meleburkan diri ke dalam Partai Demokrasi Indonesia (PDI), sebuah partai yang juga baru

[67]Keterlibatan intelektual-intelektual tertentu dalam mencapai tujuan ini pernah dipaparkan oleh R. William Liddle. Lihat artikelnya, "Modernizing Indonesian Politics," R. William Liddle (ed.), *Political Participation in Modern Indonesia*, New Haven: Southeast Asia Studies, Yale University, 1973, hh. 177-206.

dibentuk. Pada pertengahan 1980-an, proses depolitisasi mencapai puncaknya dengan dikeluarkannya peraturan pemerintah yang mengharuskan semua organisasi sosial-politik menerima Pancasila sebagai satu-satunya asas—sebuah pil pahit yang harus ditelan kaum Muslim dan Kristen. Inilah beberapa di antara proyek politik, yang seringkali dilaksanakan di bawah atmosfir yang koersif dan kooptatif, untuk memuluskan proses depolitisasi.[68]

Tidak diragukan lagi, manuver-manuver seperti itu mempengaruhi partai-partai politik Islam. Karena pandangan yang mengidentifikasikan partai-partai politik Islam sebagai satu-satunya wakil Islam politik luas diterima, maka proyek-proyek pemerintah di atas dipandang sebagai bukti bahwa negara memang tengah benar-benar mendepolitisasi Islam.[69] Akan lebih tepat jika tindakan-tindakan pemerintah di atas ditafsirkan sebagai upaya melemahkan partai-partai politik Islam atau de-partai-isasi Islam. Dan karena itu, upaya-upaya itu tidak serta-merta berarti depolitisasi Islam. Pada kenyataannya bahkan Islam yang telah "terpolitisasi", dalam versinya yang baru dan dengan parameter-parameter yang tepat, mulai berkembang dengan tujuan mempengaruhi pengambilan keputusan kebijakan dari dalam dan luar birokrasi, dan mengubah pandangan religio-politik aparat-aparat negara.

[68]Pada kenyataannya malah organisasi-organisasi sosial Kristenlah yang paling belakangan menerima Pancasila sebagai asas tunggal.

[69]Pandangan mengenai depolitisasi Islam juga dianut sejumlah kaum Muslim Indonesia, seperti Deliar Noer. Lihat, misalnya, tulisan-tulisannya berikut ini: "Contemporary Political Dimension of Islam," M.B. Hooker (ed.), *Islam in Southeast Asia*, Leiden: E.J. Brill, 1983, hh. 183-238; "Islam dan Politik: Mayoritas atau Minoritas," *Prisma*, No. 5, Tahun XVII, 1988, hh. 3-21; *Islam, Pancasila dan Asas Tunggal*, Jakarta: Yayasan Peng-khidmatan, 1984; dan *Ideologi, Politik dan Pembangunan*, Jakarta: Yayasan Pengkhidmatan, 1983.

Sebagaimana dinyatakan Harold Lasswell dalam karyanya yang sudah menjadi klasik, *Politics: Who Gets What, When, How*, politik bukanlah hanya persoalan partai, melainkan persoalan yang lebih luas berkaitan dengan "siapa mendapat apa, kapan dan bagaimana."[70]

Dilihat dari perspektif ini, maka perspektif Islam kultural Emmerson juga melalaikan substansi politik Islam di Indonesia.[71] Sementara perspektif itu dapat menangkap secara tepat pendekatan kultural Islam kontemporer di Indonesia, ia gagal menjelaskan nuansa-nuansa politik para aktornya yang menginginkan terartikulasikannya idealisme dan aktivisme politik Islam yang lebih substantif. Dalam konteks semacam itu, peralihan ke dalam Islam kultural tidak lebih dari taktik belaka. Landasan paling pokok pendekatan itu pada dasarnya tetaplah politis, dan yang berubah hanyalah taktiknya. Dalam taktik baru ini, yang diserukan adalah agar nilai-nilai Islam diperkenalkan lewat struktur-struktur politik dan birokrasi yang ada sekarang, bukan dengan merobohkannya dan menggantinya dengan sesuatu yang sarat dengan simbol Islam.

Islam kontemporer di Indonesia harus dilihat dari perspektif lain. Pada esensinya, meskipun tidak serta-merta menawarkan pendekatan yang sepenuhnya baru, melainkan gabungan atau simbiose dari yang ada, perspektif itu harus mengombinasikan beberapa unsur "dekonfessionalisasi," perspektif kultural, dan keragaman dari apa yang membentuk Islam politik. Meskipun demikian,

[70]Harold D. Laswell, *Politics: Who Gets What, When, How*, New York: McGraw Hill, 1936.

[71]Perspektif Islam kultural ini juga dianut oleh beberapa analis Indonesia. Lihat, misalnya, tulisan Sudirman Tebba, "Islam di Indonesia: Dari Minoritas Politik Menuju Mayoritas Budaya," *Jurnal Ilmu Politik*, No. 4, 1989, hh. 53-65.

pada saat yang sama, asumsi mengenai corak organik hubungan Islam dan politik (atau negara) dan identifikasi Islam politik dengan partai-partai politik Islam, harus tegas ditolak. Dalam perspektif baru seperti ditunjukkan di atas, gagasan mengenai masyarakat politik tidak ditentukan oleh landasan keagamaan, melainkan oleh landasan politik. Karena itu, pada tahap-tahap tertentu dalam kehidupan partai-partai politik Islam, berbagai perbedaan antara NU yang "tradisionalis" dan Masyumi yang "modernis" lebih dilandasi oleh faktor-faktor politik, bukan agama. Ini terutama benar sehubungan dengan kemampuan partai Islam yang pertama untuk melakukan kompromi, yang sulit dilakukan partai Islam yang kedua di atas. Hanya dengan cara demikianlah sebuah teori dapat menjelaskan fenomena politik Islam di Indonesia dalam kerangka-kerangka politik.

Kalau demikian, bagaimanakah Islam politik kontemporer di Indonesia, khususnya hubungannya dengan negara, harus dijelaskan? Islam politik kontemporer di Indonesia kini tengah berusaha, meskipun masih pada tahapnya yang awal, untuk menegaskan diri kembali secara lebih substantif dalam diskursus politik nasional. Inilah tugas berat yang kini tengah dipikul para pemikir dan aktivis Muslim generasi baru.[72] Dalam kasus ini, Islam tidak sertamerta harus melepaskan diri dari aspirasi-aspirasi politiknya, atau menggantinya dengan pendekatan kultural. Sementara memang terdapat usaha keras untuk menekankan kembali dimensi kultural

[72]Untuk paparan yang lebih lengkap mengenai idealisme dan aktivisme sosial-keagamaan serta politis mereka, lihat M. Rusli Karim, *Dinamika Islam di Indonesia: Suatu Tinjauan Sosial Politik*, Yogyakarta: PT Hanindita, 1985; Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Masa Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1986; dan Howard M. Federspiel, *Muslim Intellectuals and National Development*, New York: Nova Science Publishers Inc., 1991.

Islam, dengan sendirinya tujuan akhirnya akan menegaskan kembali dimensi politisnya. Masuknya kembali Islam ke dalam politik dilengkapi pula oleh visi dan substansi baru. Juga dengan taktik dan strategi yang berbeda. Pendekatan-pendekatan baru ini pada dasarnya juga akan mencakup perubahan konsep mengenai apa yang membentuk Islam politik (apa parameter-parameternya yang tepat dalam konteks Indonesia), dan posisinya *vis-a-vis* partai-partai politik Islam di satu pihak dan negara di pihak lain. Lewat pendekatan semacam inilah tempat Islam politik dalam perpolitikan nasional negara ini dapat dipahami sebaik-baiknya.

Pengunduran diri NU dari PPP pada penghujung 1980-an adalah satu di antara kasus-kasus paling menarik yang dapat dilihat dari kerangka pemahaman baru ini.[73] Keputusan organisasi itu untuk kembali ke khittah 1926, tahun pembentukannya di Surabaya, dalam satu pengertian adalah penarikan diri secara politis. Tapi ini hanya benar dalam pengertian politik partisan (yaitu dari PPP). Penarikan diri itu tidak dimaksudkan untuk menelantarkan aspirasi-aspirasi politiknya dan menggantinya dengan aspirasi-aspirasinya yang lebih kultural. Demikianlah, dilihat dari gerak peralihannya sepanjang sekitar sepuluh tahun terakhir menjadi salah satu komponen terpenting masyarakat sipil, manuver di atas pada dasarnya tetaplah bersifat politis.

Pada intinya, format Islam politiklah (yang mencakup landasan teologis, tujuan, dan pendekatan politik Islam) yang mengalami transformasi. Karena itu, sudut pandang teoretis apa pun yang mencoba menafsirkan corak Islam politik yang berubah dari

[73]Lihat Bahtiar Effendy, "The 'Nine Stars' and Politics: A Study of the Nahdlatul Ulama's Acceptance of Asas Tunggal and Its Withdrawal From Politics," tesis master, Ohio University, 1988.

dimensi politis ke kultural, atau yang mencoba menempatkannya dalam teori skismatik santri versus abangan, telah gagal menjelaskan Islam politik kontemporer di Indonesia yang dewasa ini dipengaruhi oleh generasi baru pemikir dan aktivis Muslim.

Pendek kata, Islam politik—yang kini tengah menegaskan kembali dirinya dalam perpolitikan nasional kontemporer itu—kini tengah mengubah formatnya (dari pola legalistik/formalistik ke pola substansialistik). Perubahan format ini akan membuatnya lebih dapat diterima dalam perpolitikan nasional. Salah satu cara paling tepat untuk menghadirkan Islam politik dewasa ini bukanlah lewat apa yang disebut Nieuwenhuijze sebagai jalan "dekonfessionalisasi", melainkan dengan penampilannya yang lebih obyektif dan substantif. Itulah jenis Islam politik yang dapat mentransendensikan diri dari kepentingan-kepentingan formalistik, legalistik dan eksklusif, dan lebih berusaha mencapai kepentingan-kepentingan yang lebih substantif, integratif, dan inklusif. Sejauh politik—demokratis atau birokratis—memberi ruang bagi artikulasi nilai-nilai individual dan kelompok, Islam politik baru ini telah memfokuskan perhatian pada substansi nilai-nilainya sendiri, dalam kebijakan dan praktik; dan sementara tidak terang-terangan menolak bentuk-bentuk Islam politik yang lebih legalistik, Islam baru ini mulai memandangnya sebagai sesuatu yang makin tidak relevan.[]

BAB III

MENJELASKAN HUBUNGAN YANG TIDAK SERASI: SEBUAH SKETSA TENTANG ANTAGONISME POLITIK ANTARA ISLAM DAN NEGARA

> Jantung dari masalah politik itu adalah sesederhana ini: kebangkitan Islam al-Qur'âni (*Qur'ânic Islam*) pada abad yang lalu telah memainkan peran besar dalam munculnya kesadaran kolektif kaum Muslim ke arah apa yang oleh Karl Deutsch disebut "mobilisasi sosial" mereka. Keterbatasan-keterbatasan yang secara inheren terdapat dalam proses ini tidak muncul terutama dari persoalan mengalihkan kesadaran kaum Muslim ke dalam loyalitas nasional, atau dari upaya-upaya tidak realistis untuk menerapkan ajaran-ajaran *Syarî'ah* yang rinci, melainkan dari kekuatan veto yang terus-menerus diujicobakan kesadaran Islam terhadap seluruh wilayah ideologi dan tindakan politik. Ini tentu saja tidak semuanya buruk. Hal itu mungkin saja menjadi penghambat bagi kecenderungan-kecenderungan totalitarian. Tetapi ia juga berhubungan dengan kecenderungan di banyak wilayah Muslim untuk mendasarkan diri kepada apa yang oleh Soedjatmoko disebut "citra-citra maya" (*virtual images*), muslihat-muslihat retoris yang menggantikan program reformasi politik yang serius dan sungguh-sungguh.
>
> —Robert N. Bellah[1]

---

[1]Robert N. Bellah, "Islamic Tradition and the Problems of Modernization," Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*,

Hubungan politik antara Islam dan negara di Indonesia pada sebagian besar babakan sejarahnya adalah kisah antagonisme dan kecurigaan satu sama lain. Hubungan yang tidak mesra ini terutama, tetapi tidak seluruhnya, disebabkan oleh perbedaan pandangan pada pendiri republik ini—yang sebagian besarnya Muslim—mengenai hendak dibawa ke manakah negara Indonesia yang baru merdeka. Salah satu butir terpenting dalam perbedaan pendapat di atas itu adalah apakah negara ini bercorak "Islam" atau "nasionalis". Konstruk kenegaraan yang pertama mengharuskan agar Islam, karena sifatnya yang holistik dan kenyataan bahwa agama itu dianut oleh sebagian besar penduduk, harus diakui dan diterima sebagai dasar ideologi negara. Tetapi atas pertimbangan bahwa Indonesia adalah sebuah negara yang secara sosial-keagamaan bersifat heterogen, demi persatuan negara, maka bentuk kenegaraan yang kedua mendesak agar negara ini didasarkan kepada Pancasila, sebuah ideologi yang sudah di-"dekonfessionalisasi".

Kenyataan bahwa diskursus ideologis seperti itu memancing terjadinya konflik sebagian besarnya tidaklah disebabkan oleh tingkat ketaatan religius yang berbeda di kalangan kaum Muslim—sebuah pandangan yang melandasi konsep-konsep nasionalis mengenai santri-abangan dan Islam-sekular (atau netral) yang terkenal itu. Tetapi, itu terutama disebabkan oleh ketidakmampuan elite politik nasional dalam menegosiasikan dan mendamaikan perbedaan-perbedaan pandangan tersebut, seakan-akan Islam dan nasionalisme merupakan entitas-entitas yang saling menegasikan satu sama lain.

Bab ini dimaksudkan untuk (1) memberi sketsa lebih rinci mengenai diskursus Islam politik yang lebih awal sebagaimana ditam-

Berkeley and Los Angeles: California University Press, 1991, h. 162.

pilkan oleh para pemikir dan aktivisnya; (2) menaksir implikasi-implikasi dari diskursus politik seperti itu; dan (3) menjelaskan mengapa diskursus politik seperti itu mengakibatkan hubungan-hubungan politik yang tegang dan tidak mudah antara Islam dan negara.

DISKURSUS ISLAM POLITIK DI INDONESIA MODERN: TINJAUAN UMUM

Kaum Muslim (juga non-Muslim) pada umumnya mempercayai watak holistik Islam. Sebagai instrumen ilahiah untuk memahami dunia, Islam seringkali dipandang sebagai lebih dari sekadar sebuah agama. Beberapa kalangan malah menyatakan bahwa Islam juga dapat dipandang sebagai sebuah "masyarakat sipil",[2] "peradaban yang lengkap",[3] atau bahkan "agama dan negara".[4] Yang melandasi rumusan-rumusan ini adalah pandangan yang luas diterima bahwa Islam mencakup lebih dari sekadar sistem teologi dan atau moral. Lebih jauh, pandangan itu menyatakan bahwa Islam tidak mengakui tembok pemisah antara yang spiritual dan yang temporal, melainkan mengatur semua aspek kehidupan.

---

[2]Lihat, Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Muhammad Ashraf, 1962.

[3]Lihat, H.A.R. Gibb (ed.), *Wither Islam?: A Survey of Modern Movements in the Moslem World*, London: Victor Gollancz Ltd., 1932, h. 12.

[4]Lihat, Thâhâ 'Abd al-Bâqî Surûr, *Dawlah al-Qur'ân*, Cairo: Dâr al-Nahdhah Mishr, 1972, h. 80; Muhammad Yûsûf Mûsâ, *Nizhâm al-Hukm fî al-lslâm*, Cairo: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1963, h. 18. Dikutip dari Ahmad Syafii Maarif, "Islam as the Basis of State: A Study of the Islamic Political Ideas as Reflected in the Constituent Assembly Debates in Indonesia," disertasi doktor, The University of Chicago, 1983, h. 21. Lihat juga Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, Jakarta: LP3ES, 1985, h. 15.

Sementara pandangan-pandangan seperti itu memang tetap diterima hampir semua orang, pengartikulasiannya adalah sesuatu yang cukup problematis. Ini tidak serta-merta disebabkan oleh tingkat ketaatan yang berbeda di kalangan kaum Muslim, melainkan terutama disebabkan oleh ciri umum sebagian besar ajaran Islam yang memungkinkan terjadinya multiinterpretasi terhadapnya, tergantung kepada situasi yang dihadapi. Seperti yang sudah ditunjukkan sebelum ini, beberapa kalangan Muslim cenderung memahami watak holistik Islam di atas dalam cara yang organik. Ini dalam pengertian bahwa hubungan antara Islam dan semua aspek kehidupan harus dibangun dalam pola yang legal dan formal. Sementara itu, kalangan Muslim lainnya lebih cenderung untuk menafsirkan watak holistik Islam tersebut dalam pola yang lebih substansialistik. Kegagalan dalam mendamaikan kedua pandangan dan kecenderungan yang bertentangan ini, seperti sudah dialami sebagian besar negara Muslim, mengakibatkan berkembangnya sintesis yang tidak mudah antara Islam dan negara dalam konteks hubungan politik keduanya. Dan selanjutnya, kegagalan di atas juga pada umumnya diikuti oleh upaya-upaya sengaja negara untuk "menjinakkan" idealisme dan aktivisme politik Islam yang dianggap mengancam persatuan nasional.

Diskursus politik Islam di Indonesia modern juga terperosok ke dalam perangkap menyakitkan seperti itu. Asal-usulnya bisa ditelusuri ke masa-masa sebelumnya, sejak tahun-tahun pertama munculnya pergerakan nasional, di mana elite politik terlibat dalam perdebatan mengenai peran Islam dalam sebuah negara Indonesia yang merdeka. Upaya untuk menemukan hubungan politik yang pas antara Islam dan negara terus berlanjut pada periode kemerdekaan dan pascarevolusi. Lantaran tidak juga kunjung

ditemukan, diskursus ideologis ini pada gilirannya menyebabkan berkembanganya kesalingcurigaan politik yang lebih besar antara Islam dan negara, terutama sepanjang duapuluh tahun pertama periode Orde Baru.

1. Periode Pra-Kemerdekaan: Seruan ke Arah Kesatuan antara Islam dan Negara

Dengan bangkitnya nasionalisme Indonesia pada dekade-dekade pertama abad ke-20, gerakan-gerakan masyarakat pribumi mulai bermunculan, berjuang menentang kolonialisme Belanda dan menuntut kemerdekaan Indonesia. Tidak diragukan lagi, dalam upaya-upaya nasionalistik ini, Islam memainkan peran yang amat menentukan. Seperti dicatat oleh para pengkaji nasionalisme Indonesia, Islam berfungsi sebagai mata rantai yang menyatukan rasa persatuan nasional menentang kolonialisme Belanda. "Agama Muhammad," tulis George McTurnan Kahin dalam karyanya yang sudah menjadi klasik, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, "bukan saja merupakan mata rantai yang mengikat tali persatuan; melainkan bahkan merupakan simbol kesamaan nasib (*ingroup*) menentang pendatang asing dan penindas yang berasal dari agama lain."[5] Atau, sebagaimana dikemukakan Fred R. von der Mehden dalam tulisannya "Islam and the Rise of Nationalism in Indonesia,"

> Islam merupakan sarana paling jelas baik untuk membangun persatuan nasional maupun membedakan masyarakat Indonesia dari elite

[5]George Mc.T. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Itacha, Cornell University Press, 1952, h. 38.

penjajah Belanda. Pulau-pulau yang mencakup Hindia Belanda tidak pernah eksis sebagai sebuah entitas linguistik, kultural atau historis. Wilayah-wilayah terakhir yang jatuh ke tangan kontrol Belanda tidak pernah tunduk hingga awal abad ke-20. Karena itu, lantaran terdiri dari berbagai tradisi historis, linguistik, kultural dan bentuk geografis yang berbeda, maka satu-satunya ikatan universal yang tersedia, di luar kekuasaan kolonial, adalah Islam.[6]

Pada awal-awal pergerakan nasionalis ini, satu-satunya perwujudan politik Islam adalah Sarekat Islam (SI). Dikembangkan dari sebuah organisasi dagang, Sarekat Dagang Islam (SDI), yang didirikan oleh H. Samanhoedi di Solo pada 1911, SI merupakan "organisasi nasionalis Indonesia berlandaskan politik pertama" yang berkembang pesat.[7] Di bawah kepemimpinan H.O.S Tjokroaminoto, Agus Salim, dan Abdoel Moeis, SI adalah organisasi pionir yang "mengembangkan program politik yang menyerukan pemerintahan-sendiri" dan "kemerdekaan penuh".[8]

Kenyataan bahwa SI merupakan organisasi politik nasionalis yang pertama tampil tidaklah hanya disebabkan oleh agendanya yang bersifat nasionalis: menyerukan kemerdekaan Indonesia. Un-

---

[6]Fred R. von der Mehden, "lslam and the Rise of Nationalism in Indonesia," disertasi doktor, University of California, 1957, h. 34.

[7]Lihat George Mc.T. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*; Fred R. von der Mehden, "lslam and the Rise of Nationalism in Indonesia"; Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam Under the Japanese Occupation 1942-1945*, The Hague and Bandung: W. van Hoeve Ltd., 1958; Ahmad Timur Jaylani, "The Sarekat Islam Movement: Its Contribution to Indonesian Nationalism," tesis master, McGill University, 1959; Robert Van Niel, *The Emergence of the Modern Indonesian Elite*, The Hague: W. van Hoeve, Ltd., 1960; Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, Oxford, New York and Jakarta: Oxford University Press, 1978.

[8]George Mc.T. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, hh. 65-66.

tuk sebagian besar, hal itu juga disebabkan oleh kemampuannya menghimpun dukungan dan keterlibatan massa yang mengatasi pengelompokan-pengelompokan sosial dalam masyarakat.[9] Seperti dinyatakan Benda, "[d]engan menampilkan diri sepenuhnya kepada audiens penduduk Indonesia, SI memperoleh pengikut dari semua kelas, di perkotaan maupun pedesaan. Para pedagang Muslim, para buruh di kota-kota, kyai dan ulama, bahkan beberapa priyai, tetapi di atas segalanya seluruh petani, bergabung ke dalam gerakan politik berbasis massa yang pertama—dan terakhir—pada masa kolonialisme Indonesia ini."[10] Pendek kata, dalam hal tempat SI dalam pergerakan nasional di Nusantara ini, cukup dikatakan bahwa "SI adalah pusat kebangkitan nasional Indonesia."[11]

Meskipun demikian, amat disayangkan bahwa posisi SI yang menjulang tersebut tidak dapat dipertahankan. Peran pentingnya sebagai katalisator pergerakan nasional Indonesia mulai memudar pada penghujung 1920-an. Terlepas dari berbagai upaya para pemimpin dan aktivisnya untuk kembali memegang kemudi kepemimpinan nasionalis pada masa-masa yang lebih belakangan, SI gagal mempertahankan kepeloporannya yang menonjol dalam upaya mencapai kemerdekaan. Sebaliknya, beberapa tahun kemudian, idealisme dan aktivisme politiknya sudah jauh terlampaui

---

[9]Menurut Kahin, sepanjang empat tahun sejak berdirinya, SI telah berhasil merekrut sebanyak 360.000 anggota. Pada 1919, jumlah itu sudah mencapai hampir dua setengah juta. Lihat George Mc.T. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, hh. 65-66.

[10]Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun*, hh. 41-42.

[11]Ruth McVey, "Faith as the Outsider: Islam in Indonesian Politics," James Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, h. 200.

oleh kelompok-kelompok sosial-politik lain yang tidak secara formal menyatakan Islam sebagai dasar ideologinya.[12]

Merosotnya peran SI ini disebabkan oleh beberapa faktor. Faktor yang paling penting adalah ketidakmampuan para pemimpin dan aktivisnya untuk mengatasi berbagai perbedaan pandangan di antara mereka, khususnya berkaitan dengan bagaimana politik SI dimainkan, terutama lagi setelah Marxisme dibawa masuk ke dalam organisasi ini.[13]

Ketertarikan kepada gagasan-gagasan Marxis pada mulanya berkembang di luar gerakan-gerakan nasionalis pribumi. Di kepulauan Nusantara, gagasan-gagasan tersebut pada mulanya diasosiasikan dengan sekelompok kecil anggota Nationale Indische Partij (NIP, Partai Nasional Hindia Belanda)—sebuah organisasi politik Eropa-Indonesia yang dibentuk pada 1912 dan menyuarakan paham "kesetaraan ras, keadilan sosial-ekonomi dan kemerdekaan, yang didasarkan kepada kerjasama Eropa-Indonesia."[14] Karena ditindas oleh pemerintah kolonial, maka kelompok minoritas di dalam partai tersebut bergabung dengan partai beraliran kiri Indische Sociaal Democratische Vereeniging (ISDV, Asosiasi Demokrasi Sosial Hindia Belanda), yang didirikan oleh Hendrik Sneevlit pada 1914. Sneevlit sendiri adalah seorang mantan akti-

[12]Lihat Fred R. von der Mehden, "lslam and the Rise of Nationalism in Indonesia," hh. 163-195; Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun*, hh. 54-60; Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, hh. 112-152, 247-275.

[13]Untuk paparan yang lebih lengkap, lihat Fred R. von der Mehden, "lslam and the Rise of Nationalism in Indonesia," hh. 157-162. Lihat juga Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, hh. 119-126.

[14]George Mc.T. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, h. 70.

vis Partai Buruh Demokrasi Liberal di Belanda, yang datang ke kepulauan Nusantara pada 1913.[15]

Tidak lama kemudian, menjadi jelas bahwa sudut pandang Eropa dalam ISDV adalah hambatan utama partai itu untuk mendapat dukungan penduduk pribumi. "Sepanjang gerakan tersebut [ISDV]," tulis Bernard Vlekke, "masih tetap dibatasi kepada orang-orang Eropa dan sekelompok penduduk pribumi yang Indo-Eropa, maka kemungkinannya untuk sukses sangat kecil, atau bahkan sekadar untuk cukup berpengaruh."[16] Dengan kata lain, "kepemimpinannya yang bersifat Eropa hanya akan mendapat dukungan minimal dari penduduk Indonesia dan, karena itu, dukungan massa yang kecil."[17] Dalam konteks mencari dukungan massa pribumi yang lebih luas inilah maka para pemimpin ISDV mencoba menginfiltrasi SI yang memang punya daya panggil yang luas. Seperti dinyatakan Kahin,

> Tidak ada yang kebetulan dalam infiltrasi atas berbagai cabang SI oleh organisasi Sneevlit yang, harus dicatat, makin lama makin dipengaruhi oleh berbagai peristiwa di Rusia. Sneevlit mengakui bahwa kemajuan SI yang berbasis massa itu merupakan alat ideal bagi kelompoknya untuk bekerja dalam rangka memapankan kontak dengan dan mendapatkan dukungan dari massa Indonesia.[18]

---

[15]George Mc.T. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, h. 71. Lihat juga Fred R. von der Mehden, "lslam and the Rise of Nationalism in Indonesia," h. 126; Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, hh. 121-122.

[16]Bernard H.M. Vlekke, *Nusantara: A History of Indonesia*, The Hague and Bandung: W. van Hoeve Ltd., 1959, h. 353.

[17]George Mc.T. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, h. 71.

[18]George Mc.T. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, h. 71.

Pada 1917, pemikiran ideologis Marxis mulai menyusup ke dalam SI. Semaun dan Darsono dari SI cabang Semarang menjadi artikulator-artikulatornya yang paling menonjol. Dan ketika pada 1920 ISDV ditransformasikan menjadi Partij der Kommunisten in Indie (Partai Komunis Indonesia [PKI]), sebuah partai politik yang sepenuhnya beraliran komunis, kedua tokoh ini—sambil tetap mempertahankan keanggotaan mereka dalam SI—berdiri di barisan terdepan kepemimpinan partai ini.[19]

Diperkenalkannya Marxisme ke dalam SI memunculkan berbagai konflik dan perpecahan di kalangan para pemimpin organisasi ini. Hal ini terutama benar sehubungan dengan berbagai upaya masing-masing faksi (yakni faksi Islam dan faksi Marxis) dalam organisasi itu untuk memperoleh kontrol dan pengaruh dalam mendefinisikan agenda-agenda sosialistik dan revolusioner SI. Untuk menjamin tetap terpeliharanya kesatuan dalam organisasi, pengurus pusat SI terdorong untuk menekankan sudut pandang sosialistik dan revolusioner organisasi ini. Sebagaimana dipaparkan Vlekke,

> Didorong oleh kalangan sosialis untuk menarik dukungan massa, seraya merasakan bahwa slogan-slogan Marxis terbukti amat bermanfaat dalam menarik massa ke dalam partai mereka, dan, akhirnya, amat dipengaruhi oleh berbagai peristiwa yang berlangsung di Eropa, SI berubah dari sebuah organisasi massa yang menyatakan sikap oposisi terhadap pemerintah dengan tanpa kekerasan menjadi organisasi massa yang secara terbuka memusuhi pemerintah [kolonial]. Organisasi itu menuntut berbagai perbaikan yang segera untuk massa buruh, mendukung berbagai pemogokan yang berlangsung berkali-

[19]Ahmad Syafii Maarif, "Islam as the Basis of State," h. 135. Lihat juga Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, h. 87.

kali di berbagai kota besar di Jawa, dan menolak kerjasama lebih jauh dengan pemerintah dalam kerangka parlemen.[20]

Lebih jauh, Tjokroaminoto juga menerbitkan sebuah pernyataan yang menandaskan bahwa "jika pemerintah [kolonial] tidak segera melakukan pembaruan-pembaruan sosial yang besar, maka SI akan melakukannya dengan caranya sendiri."[21] Terlepas dari itu, faksi Marxis dalam organisasi ini tetap saja masih jauh dari terpuaskan. Mereka berkali-kali menyampaikan kritik keras kepada pengurus pusat yang mereka anggap kurang revolusioner dan hanya hendak menentang "kapitalisme yang berdosa."[22]

Yang lebih memperparah konflik di atas adalah perbedaan sudut pandang mengenai landasan teologis-ideologis masing-masing faksi. Tiga serangkai Tjokroaminoto, Agus Salim dan Abdoel Moeis tegas menyatakan bahwa Islam adalah ideologi partai itu, dan mereka menggerakkan partai itu sejalan dengan gerakan Pan Islamisme di Timur Tengah. Sebaliknya, Semaun dan Darsono "lebih menghendaki disingkirkannya agama dari politik praktis," seraya mengorientasikan diri mereka serta seluruh tindakan mereka kepada prinsip-prinsip Marxis.[23]

Kegagalan dalam menjembatani berbagai perbedaan ini, terutama dalam hal watak sosialistik dan revolusioner SI, mengakibatkan perpecahan dalam organisasi tersebut. Karena kalah dalam

---

[20]Bernard H.M. Vlekke, *Nusantara*, hh. 355-356.

[21]George Mc.T. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, h. 73.

[22]George Mc.T. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, h. 72-72; Fred R. von der Mehden, "lslam and the Rise of Nationalism in Indonesia," hh. 108-111, 129-130, 150-155; Bernard H.M. Vlekke, *Nusantara*, h. 359.

[23]Fred R. von der Mehden, "lslam and the Rise of Nationalism in Indonesia," hh. 139-156.

percaturan ini, maka pada kongres keenam SI, diselenggarakan di Surabaya pada 1921, faksi Marxis dikeluarkan dari organisasi dengan alasan bahwa mereka melanggar disiplin partai dengan mempertahankan keanggotaan mereka dalam sebuah partai komunis, yakni PKI.[24] Bagi faksi Islam dalam organisasi ini, kemenangan tersebut rupanya sebuah kemenangan yang diraih dengan ongkos yang tidak kecil: "kemerosotan nyata SI sebagai sebuah gerakan massa."[25] Sebagaimana dicatat von der Mehden,

> Kongres Surabaya pada 1921 berakhir dengan lebih dari sekadar tersingkirnya kalangan sosialis radikal dari gerakan ini. Kongres itu sekaligus menandakan berakhirnya sebuah era bagi SI dan melorotnya organisasi itu sebagai sebuah gerakan massa. Pada tahun-tahun yang berikutnya, yang tampak adalah penampilan sebuah partai yang lebih kecil dengan watak Islam yang lebih kentara.[26]

Pada tahun-tahun berikutnya, SI mengalami banyak konflik dan perpecahan di dalam. Berbagai perbedaan perdapat mengenai kebijakan dan masalah-masalah pribadi mengakibatkan mundurnya dan atau dikeluarkannya beberapa pemimpin dan aktivis partai yang penting. Abdoel Moeis mengundurkan diri dari kepemimpinan organisasi itu menyusul ketidaksetujuannya dengan Tjokroaminoto dalam menangani masalah yang berhubungan dengan Persatuan Pegawai Pegadaian Bumiputera (PPPB), di mana

---

[24]Fred R. von der Mehden, "lslam and the Rise of Nationalism in Indonesia," h. 155; Bernard H.M. Vlekke, *Nusantara*, h. 359; Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, h. 125.

[25]Fred R. von der Mehden, "lslam and the Rise of Nationalism in Indonesia," h. 124.

[26]Fred R. von der Mehden, "lslam and the Rise of Nationalism in Indonesia," h. 156.

ia adalah ketua pelaksananya. Perbedaan pandangan sejenis mengenai masalah moral menyebabkan Sukiman dan Surjopranoto juga mengundurkan diri dari SI. Lebih jauh lagi, friksi yang makin meningkat antara SI dan Muhammadiyah menyebabkan yang pertama mengambil langkah-langkah disipliner terhadap yang terakhir, yang berujung dengan mundurnya banyak anggota Muhammadiyah dari partai itu.[27]

Akhirnya, dengan wafatnya Tjokroaminoto pada 1934, konflik sekitar kebijakan *hijrah*—kebijakan menjauhkan diri dari pemerintahan kolonial yang dikeluarkan pada 1922—kembali mencuat. Abikusno Tjokrosujoso, yang mengetuai badan eksekutif SI, memutuskan untuk melanjutkan kebijakan non-kooperasi organisasi tersebut. Dengan alasan bahwa pemerintah kolonial mulai menerapkan aturan-aturan yang lebih keras terhadap berbagai gerakan yang non-kooperatif, Agus Salim mengusulkan agar kebijakan *hijrah* ditinjau kembali. Karena perbedaan pendapat ini lagi-lagi tidak bisa dijembatani, maka Agus Salim membentuk kelompok yang disebut Barisan Penyadar pada 1936. Salah satu tujuan pembentukannya adalah mengubah kebijakan *hijrah* di atas dengan suatu kebijakan yang lebih mengarah kepada kerjasama terbatas dengan pemerintah kolonial. Karena tidak mendapat dukungan, maka pada 1937 kelompok Barisan Penyadar akhirnya dipecat dari SI.[28] Langkah ini hanya menjadikan partai itu lebih kecil dan kurang efektif.[29]

---

[27]Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, hh. 136-137.

[28]Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, hh. 142-146.

[29]Fred R. von der Mehden, "Islam and the Rise of Nationalism in Indonesia," h. 163-195.

Situasi perpecahan dalam tubuh SI ini, yang sudah mulai berlangsung pada pertengahan 1920-an, menjadikan organisasi tersebut kurang menarik bagi sejumlah intelektual yang lebih muda dan dididik di Barat. Salah satu di antara mereka adalah Soekarno, anak didik Tjokroaminoto sendiri, yang memutuskan untuk membentuk organisasi politik sendiri—Partai Nasional Indonesia (PNI)—pada 1927 dan mengembangkan pandangan-dunia ideologis-politis yang berbeda. Sebagaimana organisasi-organisasi nasionalis lainnya, tujuan PNI adalah "menyempurnakan kemerdekaan Indonesia, baik ekonomi maupun politik, dengan pemerintahan yang dipilih oleh dan bertanggungjawab kepada seluruh rakyat Indonesia."[30] Didorong oleh gagasan mengenai kesatuan seluruh rakyat Indonesia dalam upaya mencapai kemerdekaan, partai ini mendasarkan kiprah nasionalisnya kepada paham ideologis kebangsaan (nasionalisme). Meski seorang Muslim, "Soekarno berkali-kali menegaskan bahwa partai tersebut tidak boleh mendasarkan diri kepada ideologi Islam." Baginya, inilah pilihan terbaik "baik demi kemerdekaan maupun demi masa depan rakyat Indonesia yang Kristen maupun Muslim."[31]

Sejak 1930-an dan selanjutnya, kelompok ini—bersama sejumlah intelektual-aktivis didikan Barat lain yang baru kembali dari Belanda (terutama Sjahrir dan Mohammad Hatta)—membentuk cikal-bakal gerakan nasionalis di Indonesia. Dengan paham kebangsaan (nasionalisme) sebagai kekuatan utama mereka, mereka mendominasi dan mengarahkan derap gerakan nasionalis Indonesia menuju kemerdekaan. Dan ketika cita-cita kemerdekaan itu tercapai, gerakan nasionalis ini, dalam kadar yang lebih

[30]George Mc.T. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, h. 90.

[31]George Mc.T. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, h. 90.

besar dibandingkan dengan perjumpaan yang lebih awal dengan Marxisme, membangun panggung konfrontasi ideologis antara para pemimpin dan aktivis Islam politik dan rekan-rekan mereka yang berwawasan nasionalis, terutama dalam hal hubungan antara agama (Islam) dan negara pada masa Indonesia merdeka. Dalam konteks historis inilah dua kelompok yang saling bertentangan muncul dalam diskursus politik Indonesia: (1) golongan Islam dan (2) golongan nasionalis.[32]

Pada awalnya, benturan antara kedua kelompok ini berlangsung di sekitar watak nasionalisme. Dalam upaya menemukan ikatan bersama demi perjuangan pencapaian Indonesia merdeka, Soekarno secara luas mendefinisikan nasionalisme sebagai "cinta kepada tanahair, kesediaan yang tulus dan membaktikan diri kepada tanahair, serta kesediaan untuk mengenyampingkan kepentingan partai yang sempit."[33] Di tempat lain, ia menulis bahwa

---

[32]Dengan mempertimbangkan kondisi-kondisi historis dan kenyataan bahwa para pemimpin utama (jika bukan sebagian besar anggota) kelompok nasionalis adalah orang-orang Islam, saya cenderung untuk melihat kedua kelompok ini dalam kerangka kategori-kategori politik (bukan religius). Meskipun demikian, seperti sudah ditunjukkan pada bab II, banyak pengamat yang cenderung memandang kedua kelompok ini dalam kategori-kategori religius, dengan mengganti istilah "Islam" dan "nasionalis" dengan "santri" (Muslim yang taat) dan "abangan" (Muslim yang kurang taat). Karena itulah, misalnya, mereka mencirikan Mohammad Natsir sebagai santri dan Soekarno sebagai abangan. Dalam pandangan saya, perbedaan-perbedaan pokok antara mereka yang menginginkan berkembangnya Islam sebagai kategori politik dan mereka yang lebih mendahulukan Islam sebagai landasan moral dan etis, dalam segala sikap ideologis dan politis mereka, tidaklah terletak pada tingkat ketaatan religius (atau keimanan) mereka, melainkan pada cara mereka menafsirkan dan memahami ajaran-ajaran Islam. Karena itu, meskipun harus menolak gagasan negara Islam, orang-orang seperti Soekarno dan Hatta tidaklah kurang Islam dibandingkan rekan-rekan mereka sesama Muslim yang berusaha keras untuk mendirikan negara Islam.

[33]*Fadjar Asia*, 8 dan 20 Agustus 1928. Dikutip dari Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, h. 253. Lihat juga Bernhard Dahm, *Sukarno and the*

"nasionalisme adalah keyakinan, kesadaran di kalangan rakyat, bahwa mereka bersatu dalam satu kelompok, satu bangsa."[34]

Bagi seorang pemimpin dan aktivis Islam politik seperti Agus Salim, pandangan ini mengangkat nasionalisme ke dalam posisi setara dengan agama. Jika pandangan ini harus diikuti, tambahnya, maka pandangan itu "memperbudak manusia untuk menjadi penyembah tanahair." Jika demikian, maka akibat-akibatnya akan sangat jauh. Pandangan itu akan dapat, tulisnya, "mencairkan keyakinan *tawhîd* seseorang dan akan mungkin mengurangi bakti seseorang kepada Tuhan."[35] Karena alasan itu, Agus Salim tegas menyatakan bahwa nasionalisme harus diletakkan di bawah kerangka "pengabdian kita kepada Allah." Dan sejalan dengan itu, menurutnya, maka prinsipnya haruslah Islam.[36]

Ahmad Hassan, seorang pemimpin organisasi reformis Persatuan Islam (Persis),[37] mengkritik nasionalisme sebagai sesuatu yang berwatak chauvinistik. Menurutnya, posisi nasionalistik seperti itu sebanding dengan pandangan-dunia orang-orang Arab mengenai chauvinisme kesukuan (*'ashabiyah*) sebelum datangnya Islam. Hal ini dilarang dalam Islam, karena praktik itu akan menjadi dinding pemisah antara kaum Muslim (yakni antara kaum Muslim di In-

Struggle for Indonesian Independence, Ithaca and London: Cornell University Press, 1969, h. 68.

[34]Soekarno, *Nationalism, Islam and Marxism*, translated by Karel H. Warouw and Peter D. Weldon, with an introduction by Ruth McVey, Ithaca: Modern Indonesian Project, Southeast Asia Program, Cornell University, 1984, h. 39.

[35]Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, hh. 253-257; Bernhard Dahm, *Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence*, h. 175.

[36]Untuk paparan mengenai Persatuan Islam, lihat Howard Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indionesia*, Ithaca: Modern Indonesian Project, Southeast Asia Program, Cornell University, 1970.

[37]Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, h. 259.

donesia dan kaum Muslim di belahan dunia lain). Akhirnya, ia juga memandang bahwa kelompok nasionalis "sudah tentu... tidak akan menjalankan hukum-hukum Islam, karena [kelompok] partai itu perlu netral pada agama, yaitu tidak boleh mengambil satu agama yang tertentu buat dijadikan asas kumpulannya atau asas pemerintahannya kelak."[38]

Tetapi baru ketika Mohammad Natsir, murid Ahmad Hassan dengan latar belakang pendidikan Barat yang cukup penting, melibatkan diri dalam polemik inilah maka perseteruan religio-ideologis antara kedua kelompok yang bertentangan di atas menjadi makin keras dan sistematis. Mereka tidak saja berkutat dalam perdebatan-perdebatan religio-ideologis mengenai watak nasionalisme Indonesia, melainkan memperluas polemik itu ke dalam tema-tema yang lebih dalam, yakni: apakah cita-cita yang harus dicapai negara Indonesia yang merdeka dan modern?

Sebagaimana gurunya, Natsir juga mengkhawatirkan bergulirnya gagasan nasionalisme Soekarno menjadi suatu bentuk *'ashabiyah* baru. Gagasan itu, dalam pandangannya, dapat mengandung "...fanatisme... yang memutuskan tali *ukhuwwah* yang mengikat seluruh kaum Muslimin dari pelbagai bangsa."[39] Bagi Natsir, gagasan nasionalisme harus mempunyai sejenis landasan teologis. Dengan kata lain, nasionalisme harus didasarkan kepada niat

---

[38]Natsir belajar di Hollandsch Inlansche School (HIS, sekolah dasar Belanda), Meer Unitgebreid Lager Onderwijs (MULO, pendidikan dasar yang diperluas, sekolah menengah), dan Algemeene Middlebare School (AMS, sekolah menengah umum). Lihat Peter Burns, *Revelation and Revolution: Natsir and the Pancasila*, Townsville: Southeast Asian Monograph Series No. 9, Committee of South-East Asian Studies, James Cook University of North Queensland, 1981, h. 3.

[39]*Pandji Islam*, Vol. VI, No. 4, 23 Januari 1939. Dikutip dari Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, h. 276.

yang sakral, ilahiah dan melampaui melulu yang material. Karena itu, sebagaimana Agus Salim, ia menyatakan bahwa perjuangan mencapai kemerdekaan Indonesia harus diarahkan atau diniatkan sebagai bagian dari pengabdian kita kepada Allah. Dalam salah satu esainya yang diterbitkan dalam *Pembela Islam*, sebuah jurnal sosial-keagamaan yang diterbitkan oleh Persis, ia menulis:

> Kalau begitu, baik dari sekarang, kita berpahit-pahit. Sebab tak sama arah tujuan kita! Tuan mencari kemerdekaan Indonesia untuk bangsa Indonesia, karena Ibu Indonesia. Kami mencari kemerdekaan, karena Allah untuk keselamatan segenap penduduk kepulauan Indonesia ini.[40]

Natsir juga percaya bahwa nasionalisme Indonesia harus berwatak Islami. Untuk alasan itu, ia memperkenalkan gagasan *kebangsaan Islam*. Ia mendasarkan keyakinannya ini kepada kenyataan historis bahwa Islamlah yang pada awalnya mendefinisikan nasionalisme negara Indonesia. Sambil memaparkan asal-usul historis nasionalisme di Indonesia, ia menulis:

> Pergerakan Islamlah [yakni SI] yang lebih dulu membuka jalan medan politik kemerdekaan di tanah ini, yang mula-mula menanamkan bibit persatuan Indonesia yang menyingkirkan sifat kepulauan dan keprovinsian, yang mula-mula menanam persaudaraan dengan kaum yang sama senasib di luar batas Indonesia dengan tali ke-Islaman.[41]

---

[40] *Pembela Islam*, No. 41, Januari 1932. Dikutip dari Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, h. 263.

[41] *Pembela Islam*, No. 36, Oktober 1931. Dikutip dari Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, h. 260.

Dalam kesempatan lain, ia bahkan menegaskan bahwa, "tanpa Islam, maka nasionalisme Indonesia itu tidak akan ada; karena Islam pertama-tama telah menanamkan benih-benih persatuan Indonesia, dan telah menghapuskan sekat-sekat isolasionis pulau-pulau yang beragam".[42]

Dengan pandangan tentang kebangsaan yang seperti itu, Natsir berpendapat bahwa kemerdekaan bukanlah tujuan akhir gerakan-gerakan nasionalis Islam. Sebaliknya, kemerdekaan harus dipandang tidak lebih dari sekadar tujuan antara untuk sampai kepada ridha Allah. Ini harus dilakukan dengan cara menjadikan Islam sebagai hukum di tanahair ini. Dan sejalan dengan itu, ia menyatakan bahwa, "orang Islam tidak akan berhenti hingga itu [yakni kemerdekaan], melainkan akan melanjutkan perjuangannya 'selama [negara] belum didasarkan dan diatur menurut susunan hukum kenegaraan Islam'."[43]

Adalah sesuatu yang tidak mudah untuk menakar watak keseluruhan konsep nasionalisme Soekarno. Tetapi jelas, ia tidak mempedulikan kritik-kritik di atas. Seraya menolak kritik-kritik itu, ia membela diri dengan menyatakan bahwa nasionalisme yang disuarakannya "bukanlah *jingo nasionalism* atau chauvinisme, dan bukanlah suatu *copy* atau tiruan daripada nasionalisme Barat." Ia juga menambahkan, nasionalismenya adalah sebuah nasionalisme yang toleran, bercorak ketimuran, dan bukan nasionalisme yang agresif seperti yang berkembang di Eropa.[44] Ia mengklaim bahwa

[42]*Pembela Islam*, No. 42, Januari 1932. Dikutip dari Howard Federspiel, *Persatuan Islam*, h. 89.

[43]Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, h. 276.

[44]Soekarno, *Nationalism, Islam and Marxism*, h. 42. Lihat juga Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, h. 255; Bernhard Dahm, *Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence*, hh. 68-69.

nasionalismelah yang menjadikan orang-orang Indonesia "perkakasnya Tuhan", dan membuat mereka "hidup dalam roh."[45] Dan jika esai kontroversialnya, berjudul "Nasionalisme, Islam dan Marxisme," dijadikan petunjuk, maka esai itu adalah sebuah obsesi untuk menyatukan apa yang ia (dan mungkin juga orang lain) lihat sebagai tiga aliran ideologis yang membentuk pandangannya untuk melihat nasionalisme dalam cara yang demikian lebar dan serba mencakup—suatu definisi yang (seperti ia sendiri suka gambarkan) "luas seperti udara" yang memungkinkan setiap kecenderungan untuk membentuk aliansi yang pas dalam rangka pencapaian kemerdekaan. Untuk itu, ia berkali-kali menyatakan bahwa "tidak ada sesuatu pun yang menghalangi kaum nasionalis untuk bekerjasama dengan kaum Muslim dan kaum Marxis."[46]

Langkah-langkah yang diambil Persatuan Muslimin Indonesia (Permi), sebuah partai yang kurang berpengaruh, untuk menjembatani jurang perbedaan pendapat di atas tidak membuahkan hasil nyata. Seraya menyuarakan gagasan mengenai hubungan antara Islam dan kebangsaan yang saling melengkapi dalam perjuangan mencapai kemerdekaan,[47] upaya Permi ditolak oleh reformis-reformis lain seperti Haji Rasul, A.R. Sutan Mansur dan Hamka. Dalam hubungan ini, mereka menyatakan bahwa "Islam 'sudah lengkap, cukup dengan dirinya sendiri dan tidak memerlukan atribut-atribut tambahan lain' seperti kebangsaan." Dalam pandangan Mohammad Natsir, "tak ada kebutuhan untuk menanamkan

---

[45]Bernhard Dahm, *Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence*, h. 176.

[46]Soekarno, *Nationalism, Islam and Marxism*, h. 41.

[47]Di bawah kepemimpinan Iljas Ja'kub dan Muchtar Luthfi dari Sumatra Barat, organisasi ini mendasarkan gerakan nasionalisnya atas landasan Islam dan kebangsaan. Lihat Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, h. 263.

dalam diri seseorang benih-benih kecintaan kepada masyarakatnya. [Hal itu] secara inheren sudah ada dalam watak manusia..."[48]

Pada awal 1940-an, polemik-polemik di atas berkembang jauh melampaui masalah nasionalisme. Polemik-polemik itu menyentuh masalah yang lebih penting, yakni: hubungan politik antara Islam dan negara. Dalam periode ini, tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa tidak ada tokoh yang begitu sering terlibat dalam berbagai perdebatan kecuali Soekarno dan Natsir.

Dari tulisan-tulisan awalnya mengenai Islam, yang diterbitkan dalam jurnal *Pandji Islam* yang berbasis di Medan pada 1940, kita tahu bahwa Soekarno pada dasarnya mendukung pemisahan Islam dari negara.[49] Meskipun demikian, ia tidak menyatakan bahwa sama sekali tidak boleh ada hubungan apa pun antara kedua wilayah religio-politik ini. Dapat dipastikan, ia tegas menentang gagasan mengenai hubungan formal-legal antara Islam dan negara, khususnya dalam sebuah negara yang tidak semua penduduknya menganut agama Islam. Baginya, model hubungan semacam itu hanya akan menimbulkan perasaan didiskriminasikan, khususnya dalam pandangan masyarakat-masyarakat non-Muslim di negara tersebut. Dalam esainya berjudul "Saya Kurang Dinamis," ia menulis:

> Maka *realitet* itu menunjukkanlah kepada kita bahwa asas persatuan agama dan negara itu bagi penduduknya yang tidak bulat 100-% se-

[48]Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, h. 246.

[49]Di antara tulisan-tulisannya, yang termasuk relevan adalah: "Memudakan Pengertian Islam"; "Apa Sebab Turki Memisah Agama dari Negara?"; "Saya Kurang Dinamis"; "Masyarakat Onta dan Masyarakat Kapal Udara"; "Islam Sontolojo". Dicetak ulang dalam Soekarno, *Dibawah Bendera Revolusi*, Vol. I, Jakarta: Panitia Penerbitan Dibawah Bendera Revolusi, 1964, hh. 369-500.

> mua Islam, tidak bisa berbarengan dengan [prinsip] demokrasi. Buat negeri yang demikian itu, hanyalah dua alternatif, hanya dua hal yang dipilih: satu diantaranya, persatuan negara-agama, tetapi *zonder* demokrasi; atau demokrasi, tetapi negara dipisahkan dari agama! Persatuan negara-agama, tetapi mendurhakai demokrasi dan main diktator, atau: setia kepada demokrasi, tetapi melepaskan asas persatuan negara dan agama![50]

Meskipun demikian, sebagai seorang Muslim, Soekarno menganut paham hubungan yang bersifat substansialistik atau etis antara Islam dan negara. Ini dalam pengertian bahwa, lewat perwakilan dalam demokrasi, kaum Muslim—karena posisi mereka sebagai kelompok mayoritas—akan mampu menyusun dan menentukan agenda-agenda negara, yang pada akhirnya akan menghasilkan rumusan-rumusan kebijakan yang diresapi oleh nilai-nilai Islam. Karena itu, bagi Soekarno, otentisitas sebuah "negara Islam" tidak didapatkan pertama-tama dalam penerimaan formal dan atau legal Islam sebagai dasar ideologis dan konstitusional negara, melainkan lebih banyak dalam manifestasi individu dan massa dari "roh" atau "api" Islam dalam kebijakan-kebijakan negara. Untuk ini, ia menyatakan:

> Tidakkah lebih baik, tidakkah lebih laki-laki [jantan], kalau kita berkata: "Baik kita terima negara dipisah dari agama, tetapi kita akan kobarkan seluruh rakyat dengan apinya Islam, sehingga semua utusan di dalam badan perwakilan itu, adalah utusan Islam, dan semua putusan-putusan badan perwakilan itu bersemangat dan berjiwa Islam!"[51]

Dalam kutipan lain, ia menyatakan:

[50]Soekarno, "Saya Kurang Dinamis", *Dibawah Bendera Revolusi*, h. 452.

[51]Soekarno, "Saya Kurang Dinamis", *Dibawah Bendera Revolusi*, h. 453.

> Gerakkanlah semangat Islam di kalangan rakyat tuan, sehingga tiap-tiap hidung [individu] menjadi hidung Islam, tiap-tiap otak menjadi otak Islam, dari si Abdul yang menyapu sampai si orang kaya yang putar kota di dalam mobilnya—dan badan perwakilan itu akan dibanjiri dengan utusan-utusan yang politiknya Islam, hatinya Islam, darahnya Islam, segala bulu-bulunya Islam! Maka dengan banjir [wakil-wakil Islam] itu semua, kehendak syari'at Islam akan menjelmalah dengan sendirinya di dalam segala putusan-putusan badan perwakilan itu. Maka negara itu dengan sendirinya menjadilah bersifat negara Islam, *zonder* artikel di dalam undang-undang dasar bahwa ia adalah negara agama, *zonder* dikatakan bahwa ia adalah negara agama.[52]

Bagi Soekarno sudah jelas, sejauh kaum Muslim (dari aliran dan orientasi keagamaan mana pun) berpartisipasi dalam proses politik, maka tidak akan ada kebijakan yang tidak dipengaruhi nilai-nilai Islam. Untuk itu, ia menyatakan:

> Asal sebagian besar dari anggota-anggota parlemen itu politiknya politik agama, maka semua putusan-putusan parlemen itu bersifatlah agama pula. Asal sebagian besar dari anggota-anggota parlemen itu politiknya politik Islam, maka tidak akan dapat berjalanlah satu usul jua pun yang tidak bersifat Islam.... Jika rakyat berkobar-kobar keislamannya, tentu parlemen dibanjiri oleh roh Islam; dan semua putusan parlemen adalah bersifat Islam; rakyat padam keislamannya, tentu parlemen sunyi dari roh Islam dan semua putusan parlemen tidak bersifat Islam![53]

[52]Soekarno, "Saya Kurang Dinamis", *Dibawah Bendera Revolusi*, h. 452.

[53]Lihat tulisannya, "Apa Sebab Turki Memisah Agama dari Negara?" *Dibawah Bendera Revolusi*, hh. 407-408.

Soekarno menyatakan kembali berbagai argumen di atas lima tahun kemudian (1945) dalam pertemuan-pertemuan Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI). Dalam badan itu, ia (dan anggota-anggota lain dari golongan kebangsaan, kelompok nasionalis) terlibat dalam diskusi resmi dengan mitra-mitranya dari kelompok Islam dalam upaya menemukan kompromi yang pas sehubungan dengan rumusan ideologis dan aransemen konstitusional negara Indonesia merdeka.

Untuk memahami posisi religio-politis ini, kita harus melampaui penampilan-penampilan tekstual dalam diskursus retoris Soekarno mengenai hubungan antara Islam dan negara. Selain itu, kita juga harus menelusuri situasi-situasi kontekstual yang turut mempengaruhi berkembangnya posisi religio-politis seperti itu.

Sebagaimana terefleksikan dalam *Surat-surat Islam dari Endeh*,[54] Soekarno percaya bahwa "Islam ideal" (yakni Islam sebagaimana yang termuat dalam al-Qur'ân dan Sunnah) pada dasarnya bersifat fleksibel, rasional dan progresif. Tetapi "Islam yang historis atau empiris" yang ia saksikan dan baca, khususnya dalam periode kemundurannya, dikungkung oleh keterbelakangan, bidah, takhayul dan anti-rasionalisme. Ia memandang Islam pada masa itu sebagai Islam yang loyo dan tidak mampu menjawab tantangan-tantangan modernitas. Dalam penilaiannya, sebagaimana tampak

[54]Pertama kali diterbitkan oleh Persatuan Islam pada tahun 1936. Dicetak ulang dalam *Dibawah Bendera Revolusi*, hh. 325-344. Terdiri dari 12 surat, ini berawal dari korespondensinya dengan pemimpin Persis Ahmad Hassan mengenai agama dan politik sejak Desember 1934 hingga Oktober 1936, ketika ia diasingkan ke Endeh—sebuah pulau terpencil—karena aktivitas-aktivitas nasionalisnya. Pada masa-masa itu, karena komunikasi-komunikasi di atas yang ditindaklanjuti oleh bacaan-bacaan intensif terhadap literatur-literatur Islam, Soekarno mengkonversi dirinya dari "*dari jiwa yang Islamnya hanya raba-raba* saja menjadi jiwa yang *Islamnya yakin*" (suratnya kepada Ahmad Hassan, 17 Oktober 1936).

dalam kedelapan suratnya kepada Ahmad Hassan, "Bukan *seratus tahun*, tapi *seribu tahun* Islam ketinggalan zaman."[55]

Dipengaruhi oleh karya-karya para pemikir Muslim Mesir, khususnya Syed Ameer Ali,[56] Soekarno segera sampai pada kesimpulan tentang keharusan kaum Muslim untuk menyegarkan kembali pemahaman mereka mengenai Islam. Menurutnya, watak Islam yang tetap dan universal mensyaratkan para pengikutnya untuk memahami doktrin-doktrin Islam (khususnya yang menyangkut masalah-masalah sosial) dalam cara yang melampaui penampilan-penampilan tekstualnya. Hanya lewat cara yang demikianlah kaum Muslim dapat menangkap "roh" atau "api" Islam dalam upaya mereka menjawab tantangan-tantangan modernitas dan dunia yang terus berubah.[57]

Dengan antara lain menelusuri kiprah religio-politik para elite politik Turki (yakni Kamal Ataturk, Halide Edib Hanoum, Mahmud Essad Bey) dalam upaya mereka membangun sebuah negara modern, Soekarno menemukan sebagian obat penawar bagi kemunduran Islam. Seraya menyokong keyakinan tokoh-tokoh Turki di atas, ia benar-benar teryakinkan bahwa penyatuan Islam dan negara hanya akan mengakibatkan stagnasi Islam.

Dalam pandangan para elite Turki di atas, keterlibatan Islam dalam proses-proses politik negara hanya akan menghadapkan

[55]Soekarno, *Dibawah Bendera Revolusi*, h. 334.

[56]Soekarno terutama amat terkesan dengan karya Ameer Ali berjudul *Spirit of Islam*, sebuah paparan sejarah mengenai perkembangan gagasan-gagasan Islam yang diterbitkan pada awal dekade 1920-an.

[57]Untuk paparan yang lebih lengkap, lihat tulisan Soekarno, "Memudakan Pengertian Islam," *Dibawah Bendera Revolusi*, hh. 369-402. Lihat juga tulisannya, "Masyarakat Onta dan Masyarakat Kapal Udara" dan "Islam Sontolojo," *Dibawah Bendera Revolusi*, hh. 483-491, 493-500.

agama itu kepada sejumlah hambatan yang tidak ringan. Jika menjadi bagian dari perpolitikan negara, maka Islam berada dalam posisi yang rentan untuk menjadi alat bagi pertimbangan-pertimbangan yang sifatnya duniawi. Di tangan seorang diktator, Islam akan menjadi alat bagi penindasan politik. Karena itu, maka jalan terbaik untuk menjaga kepentingan Islam adalah memisahkannya dari negara, dan membiarkannya tetap berada di tangan para pemeluknya. Dalam konteks ini, pemisahan Islam dari negara di Turki, sebagaimana dipandang para elite politiknya, dimaksudkan untuk membebaskan Islam dari penyalahgunaannya secara institusional oleh negara.[58]

Dengan pandangan-pandangan ini di kepala, dikawinkan dengan suatu pemahaman teologis bahwa Islam tidak memiliki preferensi politis yang siap-pakai (berkaitan dengan hubungan politisnya dengan negara), suatu sudut pandang yang secara tidak langsung diambilnya dari karya kontroversial 'Abd al-Râziq *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm* yang diterbitkan pada pertengahan 1920-an,[59] Soekarno tampil sebagai pembicara utama paham pemisahan negara dan agama. "Islam di Indonesia," katanya, "tidak menjadi urusan negara."[60]

Paham pemisahan Islam dari negara, dan bukan kaitan non-formal/legal antara Islam dan negara, inilah yang menyulut kritik dari sejumlah pemimpin dan aktivis Islam politik, khususnya Mohammad Natsir. Bertolak-belakang dengan gagasan-gagasan Soekarno, Natsir menjadi jurubicara utama gagasan penyatuan

[58]Soekarno, "Apa Sebab Turki Memisah Agama dari Negara?" *Dibawah Bendera Revolusi*, hh. 404-407.

[59]Beirut: Dâr Maktabah al-Hayâh, 1966.

[60]Soekarno, "Apa Sebab Turki Memisah Agama dari Negara?" *Dibawah Bendera Revolusi*, h. 407.

agama dan negara.[61] Sebagaimana banyak kaum Muslim lainnya, Natsir percaya kepada watak holistik Islam. Ia amat mendukung pernyataan H.A.R. Gibb, yang memang mendapat sambutan luas di kalangan kaum Muslim, bahwa "Islam itu sesungguhnya lebih dari satu sistem agama saja, dia itu adalah suatu kebudayaan yang lengkap."[62] Bagi Natsir, Islam tidak hanya terdiri dari praktik-praktik ritual, melainkan juga meliputi prinsip-prinsip umum yang relevan untuk mengatur hubungan antara individu dan masyarakat.[63]

Meskipun demikian, Natsir amat menyadari bahwa al-Qur'ân dan Sunnah Nabi Muhammad tidak punya "tangan dan kaki" untuk membuat manusia berjalan sesuai dengan aturan-aturan Islam. "Seperti buku undang-undang yang lain-lainnya juga," tulisnya, "al-Qur'ân pun tak dapat berbuat apa pun dengan sendirinya, dan peraturan-peraturannya tidak akan berjalan dengan sendirinya...."[64] Sebagai ilustrasi, ia menyatakan, "Islam mewajibkan supaya orang membayar zakat sebagaimana mestinya. Bagaimana undang-undang 'kemasyarakatan' ini mungkin berlaku dengan beres, kalau tidak ada pemerintah yang mengawasi berlakunya."[65]

Karena itu, dalam pandangan Natsir, tidak diragukan lagi bahwa Islam memerlukan alat yang cocok untuk menjamin agar aturan-aturannya terlaksana. Dan dalam konteks khusus inilah ia

---

[61]Lihat Mohammad Natsir, "Persatuan Agama dengan Negara," *Capita Selecta*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973, hh. 429-495.

[62]Lihat Mohammad Natsir, "Islam dan Kebudayaan," *Capita Selecta*, h. 15. Untuk pandangan Gibb, lihat *Whither Islam?*, h. 12.

[63]Lihat artikelnya, "Persatuan Agama dengan Negara," *Capita Selecta*, hh. 436-437.

[64]Mohammad Natsir, "Arti Agama dalam Negara," *Capita Selecta*, h. 437.

[65]Mohammad Natsir, "Arti Agama dalam Negara," *Capita Selecta*, h. 441.

melihat negara sebagai alat yang cocok untuk menjamin agar perintah-perintah dan hukum-hukum Islam dijalankan. Sebagaimana dikemukakannya sendiri, "untuk menjaga supaya aturan-aturan dan patokan-patokan [Islam] itu dapat berlaku dan berjalan sebagaimana mestinya, perlu dan tidak boleh tidak, harus ada suatu kekuatan dalam pergaulan hidup berupa kekuasaan [yang dikenal] dalam negara...."[66]

Berdasarkan perspektif tersebut, Natsir tegas berpendapat bahwa Islam dan negara adalah dua entitas religio-politik yang menyatu. "Negara, bagi kita, bukan tujuan, tetapi alat. Urusan kenegaraan pada pokoknya dan pada dasarnya adalah satu bagian yang tak dapat dipisahkan, satu *intergreerend deel* dari Islam."[67] Baginya, inilah perbedaan utama antara kaum Muslim dan non-Muslim sejauh pandangan-pandangan politik mereka diperhatikan.[68]

Terlepas dari itu, penting dicatat bahwa Natsir juga mengakui bahwa, dalam segala upaya ini, Islam hanya memberikan garis-garis umum. Aturan-aturan yang lebih terperinci mengenai bagaimana sebuah negara harus diorganisasikan atau distrukturkan, tergantung kepada kemampuan para pemimpinnya untuk melaksanakan *ijtihâd* mereka sendiri, dengan syarat semuanya harus dilakukan dengan cara-cara demokratis. Dengan cara demikianlah, tambahnya, tantangan-tantangan modernitas dapat dihadapi dan diatasi. Dengan pernyataan itu, ia menolak pandangan bahwa Islam menentang gagasan kemajuan.[69]

---

[66]Mohammad Natsir, "Arti Agama dalam Negara," *Capita Selecta*, h. 437.

[67]Mohammad Natsir, "Arti Agama dalam Negara," *Capita Selecta*, h. 442.

[68]Mohammad Natsir, "Islam 'Demokrasi'?" *Capita Selecta*, h. 452.

[69]Mohammad Natsir, "Mungkinkah Qur'ân Mengatur Negara?" *Capita Selecta*, hh. 447-455.

Polemik Soekarno dan Natsir masih bersifat eksploratif. Sejak semula, keduanya tidak bermaksud merumuskan konsepsi-konsepsi yang siap-pakai mengenai hubungan negara dan agama. Namun keduanya juga tidak bermaksud untuk menemukan kesamaan-kesamaan (*kalimah sawâ'*) antara mereka. Keduanya hanya ingin menunjukkan posisi-posisi ideologis-politis masing-masing. Konsekuensinya, perdebatan-perdebatan itu hanya menggarisbawahi berbagai perbedaan yang tampaknya tak terjembatani antara kedua kelompok politik yang berseberangan. Mewakili kelompok nasionalis, Soekarno kurang berhasil memberi substansi religius yang bermakna terhadap pandangannya mengenai hubungan Islam-negara yang telah mengalami "dekonfessionalisasi". Karena itu (meskipun gagasannya juga mengimplikasikan paham kaitan non-formal atau etis antara Islam dan negara), dalam pandangan banyak aktivis Islam politik, konsepnya sangat dibayang-bayangi oleh semangat "sekularisme" Ataturk, yang disebut dengan nada menjelek-jelekkan sebagai pemisahan Islam dari negara.

Pada sisi lainnya, tanggapan-tanggapan Natsir tidak cukup matang. Jawaban-jawabannya terhadap tantangan-tantangan Soekarno gagal mengartikulasikan secara bermakna watak dan bentuk kaitan politik antara Islam dan negara. Malah, ia berhenti pada pernyataan-pernyataan normatif dan umum mengenai Islam yang mungkin mempengaruhi model kaitan antara kedua wilayah religio-politik ini. Atau, sebagaimana dinyatakan Deliar Noer, "karena posisinya yang defensif, karya-karya Natsir sebagian besarnya bercorak apologetik."[70]

Dengan kedatangan pasukan militer Jepang di kepulauan Nusantara pada 1942, polemik Soekarno dan Natsir untuk sementa-

[70]Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, h. 323.

ra terhenti. Meskipun demikian, perseteruan politis antara kedua kelompok di atas tetap berlangsung.

Era pendudukan Jepang hanya berlangsung selama tiga tahun, dari Maret 1942 hingga Agustus 1945. "Terlepas dari masanya yang singkat," sebagaimana dicatat Benda, "masa peralihan kepada kekuasaan Jepang ini adalah sebuah episode traumatis yang amat mempengaruhi banyak aspek kehidupan masyarakat Indonesia."[71] Bagi kelompok-kelompok Islam, masa singkat itu memberi kesempatan-kesempatan yang jauh lebih besar untuk memperkuat basis sosial-politik mereka. Bahkan, sebagaimana dipaparkan Daniel S. Lev, "dalam masa pendudukan itu, para pemimpin Islam melihat kesempatan untuk merebut kembali apa yang telah hilang dari mereka pada 1920-an dan 1930-an, mungkin lebih, dan mendesak pemerintah militer Jepang untuk memulihkan hak-hak umat Islam."[72] Meskipun demikian, penting untuk dicatat bahwa hal itu berlangsung tidak tanpa halangan dari kelompok-kelompok nasionalis yang terbukti "mementahkan desakan-desakan di atas hampir pada setiap kesempatan."[73]

Sungguh pun demikian, kelompok-kelompok Islam berhasil memperoleh beberapa keuntungan. Tidak sebagaimana pemerintah kolonial Belanda, pemerintah Jepang mengaliansikan diri mereka dengan para pemimpin Islam untuk tujuan memenangkan perang. Lebih dari itu, mereka tampak "lebih sedia untuk memberi konsesi-konsesi terhadap tuntutan kelompok-kelompok

---

[71]Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun*, h. 198.

[72]Daniel S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia: A Study in the Political Bases of Legal Institutions*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1972, h. 34.

[73]Daniel S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia*, h. 34.

Islam, bukan kelompok-kelompok nasionalis, apalagi [kelompok aristokrat] priayi."[74] Konsesi-konsesi di atas mencakup (1) pembukaan Kantor Urusan Agama (*Shumubu*); (2) pendirian Majlis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi); dan (3) pembentukan Hizbullah, organisasi militer untuk para pemuda Muslim.[75]

Hingga tingkat tertentu, Kantor Urusan Agama menyerupai Kantor Urusan Pribumi pemerintahan Hindia Belanda. Perbedaan utamanya terletak pada kenyataan bahwa Kantor Urusan Agama dipercayakan pelaksanaannya kepada kaum Muslim. Mengingat situasi saat itu, tampak bahwa posisi kepemimpinan ini memainkan peran yang besar, khususnya dalam "mendatangkan pengaruh lebih besar [kepada para pemimpin Islam] dalam masalah-masalah yang berkaitan dengan Islam di Jawa."[76]

Secara keseluruhan, tampaknya bijaksana jika dikatakan bahwa masa pendudukan Jepang benar-benar telah memperkuat posisi kelompok-kelompok Islam. Dalam tingkat yang lebih konkret, masa itu telah memberikan lebih banyak pengalaman kelembagaan kepada para pemimpin Islam berkaitan dengan pengaturan masalah-masalah keagamaan Islam. Ketika memperbandingkan situasi Islam pada dua periode kolonialisme yang berbeda (di bawah Belanda dan Jepang), Abikusno Tjokrosujoso menyebutkan bahwa,

> kebijakan Belanda telah menjadikan Islam lemah. Islam tidak memiliki pegawai-pegawai keagamaan yang terlatih di masjid-masjid atau pengadilan-pengadilan Islam. Belanda menjalankan kebijakan yang

---

[74]Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun*, h. 201.

[75]B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1971, h. 9.

[76]Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun*, h. 202.

> memotong dan melemahkan Islam. Ketika pasukan Jepang datang, mereka menyadari bahwa Islam adalah suatu kekuatan di Indonesia yang dapat digunakan.[77]

Yang lebih penting lagi, pemerintahan Jepang mengakhiri (meskipun terbatas dalam lingkupnya) kebijakan Belanda yang mengasingkan Islam dari politik. Untuk ini, M.A. Aziz menyatakan bahwa, dengan pendudukan Jepang,

> [p]emisahan antara gereja dan negara praktis berakhir. Islam memperoleh posisi yang diuntungkan dalam sistem politik di mana, dilihat dari pemerintahan sekular yang kemudian, aparat-aparat keagamaan sudah diciptakan. Karena itu, para penguasa Jepang mengadakan perubahan fundamental dalam cara memerintah yang tradisional, dengan meningkatkan kekuatan Islam.[78]

Tetapi pada akhirnya, sejalan dengan makin mengendurnya upaya-upaya strategis Jepang untuk memenangkan perang (dan karenanya membuka lebih lebar pintu menuju kemerdekaan), pemerintah kolonial Jepang mengubah arah kebijakan mereka. Mereka makin lama makin banyak dan tegas mendukung para pemimpin kelompok nasionalis. Dalam hal ini, cukup aman jika dikatakan bahwa pemerintahan Jepang lebih mempercayai kelompok nasionalis untuk memimpin negara Indonesia masa depan. Dan sejalan dengan itu, beberapa badan dan komite negara yang penting yang dibentuk sebagai upaya-upaya penyiapan kemerdekaan Indonesia diserahkan kepada para pemimpin kelompok nasionalis. Itu ter-

---

[77]Daniel S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia*, h. 34.

[78]M.A. Aziz, *Japan's Colonialism and Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1955, h. 206.

masuk Dewan Penasihat (*Sanyo Kaigi*)[79] dan Badan Penyelidik Usaha-usaha Kemerdekaan Indonesia (*Dokuritsu Zyunbi Tyoosa-kai* [BPUPKI]).[80]

Dalam kedua badan tersebutlah, Dewan Penasihat dan BPUPKI, kedua kelompok di atas memperbarui kembali berbagai perseteruan pandangan mereka. Sejauh pandangan mereka mengenai corak hubungan antara Islam dan negara diperhatikan, maka tampak jelas bahwa mereka mengikuti model penalaran yang sama sebagaimana yang sudah diartikulasikan satu dekade sebelumnya. Kelompok Islam, yang saat itu dipimpin Ki Bagus Hadikusumo, Abdul Kahar Muzakkir, Abikusno Tjokrosujoso dan A. Wahid Hasjim, pada pokoknya berpandangan bahwa, karena posisi Islam di Indonesia yang begitu mengakar, maka negara harus didasarkan kepada Islam. Pada sisi lainnya, kelompok nasionalis, dipelopori Soekarno, Hatta dan Supomo, membela pandangan bahwa, dalam rangka menyelamatkan kesatuan bangsa, watak negara harus di-"dekonfessionalisasi" (meskipun sama sekali tidak berarti tidak religius).

---

[79]Berfungsi sebagai "Kabinet Embrio", anggota-anggotanya mencakup Abikusno Tjokrosujoso, Buntaran Martoatmodjo, Ki Hadjar Dewantara, M. Hatta, Rasjid, Samsi, R.M. Sartono, Singgih, Soekardjo, Soewandi, Supomo, dan Woerjaningrat. Mereka bertanggungjawab untuk mempersiapkan jawaban-jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang diajukan pemerintah kolonial Jepang mengenai berbagai masalah yang berkaitan dengan soal-soal keislaman. Menurut Lev, sebagian besar mereka berasal dari kelompok nasionalis. Lihat karyanya, *Islamic Courts in Indonesia*, h. 35.

[80]Hingga Mei 1945, komite ini terdiri dari 62 anggota. Dari jumlah itu, paling hanya 11 orang yang tampaknya mewakili kelompok Islam. Mereka mencakup Ki Bagus Hadikusumo, Abdul Kahar Muzakkir, H. Agus Salim, K.H. Abdul Halim, K.H. Masjkur, H. Ahmad Sanusi, K.H. Mas Mansjur, Abikusno Tjokrosujoso, Dr. Sukiman, K.H. A. Wachid Hasjim, dan A. Baswedan. Untuk daftar yang lebih lengkap, lihat Muhammad Yamin, *Naskah Persiapan Undang-Undang Dasar 1945*, Jilid I dan II, Jakarta: Yayasan Prapanca, 1959, h. 60.

Namun demikian, tidak sebagaimana perdebatan-perdebatan sebelumnya yang pada pokoknya menyoroti tema-tema umum mengenai hubungan ideologis dan politis antara Islam dan negara, dalam berbagai pertemuan Dewan Penasihat dan BPUPKI, pembahasan yang berlangsung juga meliputi wilayah-wilayah mendetail yang dipandang relevan dengan pembentukan baik negara Islam maupun negara-bangsa kesatuan yang sudah di-"dekonfessionalisasi". Ini mencakup perdebatan-perdebatan mengenai dasar ideologis dan konstitusional negara; apakah presiden harus seorang Muslim atau tidak; apakah Islam harus menjadi agama negara atau tidak; keharusan memiliki aparat-aparat dan badan-badan negara yang relevan untuk penerapan hukum Islam; dan mengenai kemungkinan hari Jumat dijadikan hari libur nasional. Tidak ada yang sepenuhnya khas dalam seluruh perkembangan ini, kecuali kenyataan bahwa para elite politik tersebut—baik dari kelompok Islam maupun kelompok nasionalis—pada tahap ini mulai merasakan betapa kemerdekaan Indonesia itu benar-benar merupakan sesuatu yang sangat mungkin.[81]

Dalam berbagai pertemuan Dewan Penasihat, yang diketuai oleh Abikusno Tjokrosujoso dan A. Wachid Hasjim, sejak Februari hingga April 1945, kelompok Islam memperbarui kembali kiprah politik mereka dengan berupaya memperkokoh posisi peradilan agama. Mengikuti model penalaran sebelumnya, kelompok nasionalis menolak gagasan mendirikan peradilan Islam jika kemerdekaan Indonesia sudah tercapai. Bagi Sartono, tidak ada kebutuhan untuk mendirikan peradilan agama Islam, karena masalah-masalah kenegaraan harus dipisahkan dari masalah-masalah keagamaan. Dalam pandangannya, "cukuplah jika semua masa-

[81]Lihat Daniel S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia*, hh. 34-41.

lah yang muncul diupayakan untuk diselesaikan dalam peradilan biasa, yang dapat meminta nasihat kepada seorang ahli agama."[82] Hatta, seorang Muslim taat dari Sumatera Barat, lebih jauh mengupas masalah ini dengan menyatakan bahwa al-Qur'ân tidak dapat sepenuhnya dijadikan landasan hukum nasional. Baginya,

> Al-Qur'ân terutama adalah landasan agama, bukan sebuah kitab hukum. Berbagai kebutuhan hukum dewasa ini tidak mendapatkan aturannya dalam al-Qur'ân... Tentu saja al-Qur'ân meyediakan landasan bagi pencapaian keadilan dan kesejahteraan, yang harus diikuti oleh kaum Muslim. Tetapi landasan itu... hanyalah cita-cita pemberi arah... Rakyat di negara itu sendirilah, lewat musyawarah dan lainnya, yang menyusun hukum-hukum negara itu. Tentu saja setiap orang akan mengemukakan pandangan-pandangannya, yang didasarkan kepada keyakinan-keyakinan keagamaannya. Nantinya, hukum-hukum negara itu bisa jadi akan banyak dipengaruhi oleh hukum-hukum agama, atau semangatnya akan diresapi semangat keagamaan... Kita tidak akan membangun sebuah negara dengan suatu pemisahan antara agama dan negara, melainkan suatu pemisahan antara masalah-masalah keagamaan dan masalah-masalah kenegaraan. Jika masalah-masalah keagamaan juga ditangani negara, maka agama akan menjadi perkara negara dan... sifat keabadiannya akan hilang. Masalah-masalah kenegaraan menjadi milik kita semua. Sedang masalah-masalah keislaman adalah masalah-masalah yang sepenuhnya harus ditangani *ummah* Islam dan masyarakat Muslim sendiri.[83]

Perseteruan ideologis antara kelompok Islam dan kelompok nasionalis baru berlangsung secara penuh dalam pertemuan-pertemuan BPUPKI, yang dilaksanakan antara akhir Mei hingga per-

[82]Daniel S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia*, h. 39.

[83]Dikutip dari Daniel S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia*, h. 40.

tengahan Agustus 1945. Seraya menegaskan kembali alur penalaran teologis dan sosiologis sebelumnya, kelompok yang pertama menyatakan bahwa Indonesia harus menjadi sebuah negara Islam, atau Islam harus menjadi dasar ideologis negara.

Sedang kelompok yang kedua, sebagaimana tampak dalam pernyataan-pernyataan Hatta dan Supomo, mengusulkan dibentuknya sebuah negara kesatuan nasional di mana masalah-masalah negara harus dipisahkan dari masalah-masalah agama. Alih-alih mendasarkan argumen mereka kepada kenyataan bahwa Islam tidak memiliki pandangan yang tegas dan utuh mengenai hubungan agama-negara (lagi-lagi sebuah pemahaman teologis yang secara tidak langsung diambil dari *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm* karya 'Alî 'Abd al-Râziq), para pemimpin kelompok nasionalis ini mengingatkan mitra-mitranya dari kelompok Islam bahwa Indonesia, dilihat dari agama yang dianut para penduduknya, bukanlah negara yang homogen.[84]

Dalam pandangan Supomo, "Jika sebuah negara Islam dibentuk di Indonesia, maka dapat dipastikan akan muncul masalah kelompok-kelompok minoritas, masalah kelompok-kelompok keagamaan yang kecil, masalah golongan Kristen dan lain-lainnya."[85] Ia yakin bahwa negara Islam "sebaik mungkin akan melindungi kepentingan kelompok-kelompok lain." Meskipun demikian, ia juga sama yakinnya bahwa, dalam negara yang demikian itu, "kelompok-kelompok keagamaan yang lebih kecil itu tentunya akan tidak merasa terlibat di dalam negara."[86]

[84]B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, h. 20.
[85]B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, h. 20.
[86]B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, h. 20.

Terlepas dari kuatnya preferensi untuk membangun sebuah negara kesatuan nasional, kelompok nasionalis tetap menegaskan bahwa negara yang demikian itu tidak akan menjadi sebuah negara yang tidak religius. Dalam hal ini, melengkapi pandangan Soekarno dan Hatta yang sudah dinyatakan lebih dulu, Supomo menegaskan bahwa

> di negara Indonesia, seluruh warganegara harus didorong untuk menyintai tanah airnya, untuk mengabdi kepada dan berkorban demi negaranya, untuk berkarya dengan suka cita demi tanahairnya, untuk menyintai dan mengabdi kepada para pemimpin dan negara mereka, untuk sujud kepada Tuhan, untuk merenungkan Tuhan setiap saat. Semua ini harus terus-menerus didorong dan dimanfaatkan sebagai *landasan moral* bagi negara kesatuan nasional ini. Dan saya yakin bahwa *Islam akan memperkokoh prinsip-prinsip ini*... ."[87]

Selanjutnya, untuk memperkokoh gagasan mengenai sebuah negara yang sudah di-"dekonfessionalisasi" ini, Soekarno mengusulkan "lima prinsip pokok", yang belakangan dikenal sebagai Pancasila, untuk diterima sebagai *philosophische grondslag* (landasan filosofis) negara. Sebagaimana dipahami Soekarno, pandangan-dunia ideologis itu mencakup prinsip-prinsip seperti (dalam urutan awalnya): kebangsaan (nasionalisme); internasionalisme atau perikemanusiaan, musyawarah atau demokrasi; kesejahteraan sosial; dan Ketuhanan.[88]

---

[87]B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, h. 21. Garis miring dari saya.

[88]B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, hh. 21-22. Mengenai asal-usul Pancasila yang dirumuskan Soekarno, lihat Soekarno, *The Birth of Pancasila: An Outline of the Five Principles of the Indonesian State*, Jakarta: Ministry of Information, 1958.

Untuk menjembatani berbagai perbedaan antara kelompok Islam dan kelompok nasionalis, sebuah panitia kecil kemudian dibentuk. Terdiri dari Soekarno, Hatta, Achmad Subardjo, Muhammad Yamin, Abikusno Tjokrosujoso, A. Kahar Muzakkir, Agus Salim, A. Wahid Hasjim, dan A.A. Maramis,[89] panitia kecil ini menyusun sebuah kesepakatan bersama yang dikenal dengan sebutan Piagam Jakarta. Pada intinya piagam ini mengesahkan Pancasila sebagai dasar negara dengan penambahan bahwa sila ketuhanannya dilengkapi hingga menjadi "Percaya kepada Tuhan *dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya.*"[90]

Belakangan tampak bahwa *modus vivendi* ideologis ini jauh lebih sulit dijajakan ketimbang perumusannya. Kelompok Islam mempertahakan posisi mereka dengan menyatakan bahwa rumusan itu tidak cukup kuat untuk "menempatkan negara dalam posisi yang tidak seimbang di bawah Islam."[91] Untuk alasan itu, Wahid Hasjim menegaskan bahwa "hanya orang-orang Islam yang dapat dipilih sebagai Presiden dan Wakil Presiden negara republik ini." Lebih jauh, ia juga menegaskan bahwa Islam harus diterima sebagai agama negara.[92] Sementara itu, seraya mendorong lebih kuat diterimanya gagasan negara Islam, Ki Bagis Hadikusumo menuntut agar sila ketuhanan berbunyi "Percaya kepada Tuhan

[89]Delapan anggota yang pertama disebut adalah Muslim dengan pandangan politik berbeda. Empat yang pertama berasal dari kelompok nasionalis, sedang empat yang terakhir dari kelompok Islam. Maramis adalah seorang Kristen yang pandangan ideologisnya sama dengan kecenderungan kelompok nasionalis.

[90]Untuk paparan yang lengkap mengenai Piagam Jakarta, lihat Endang Saifuddin Anshari, *The Jakarta Charter 1945: The Struggle for an Islamic Constitution in Indonesia*, Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM), 1979.

[91]Ungkapan ini diambil dari Daniel S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia*, h. 42.

[92]B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, h. 30; Endang Saifuddin Anshari, *The Jakarta Charter 1945*, h. 21.

dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam," tanpa prasyarat bahwa keharusan itu hanya berlaku bagi kaum Muslim.[93]

Untuk alasan-alasan yang sebaliknya, kelompok nasionalis, terutama mereka yang tidak punya asal-usul Islam, menolak kompromi di atas. Khawatir akan sikap diskriminatif atas agama-agama lain (Latuharhary) dan tumbuhnya fanatisme keagamaan (Djajadiningrat dan Wongsonegoro), mereka menuntut agar negara harus benar-benar di-"dekonfessionalisasi".[94]

Perdebatan-perdebatan tersebut baru mereda ketika Soekarno menyerukan agar kedua belah pihak bersedia berkorban. BPUPKI "bersepakat" bahwa masa depan Indonesia merdeka akan didasarkan kepada sila "Percaya kepada Tuhan dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya." Selain itu, mereka juga "menerima" Islam sebagai agama negara, dan bahwa presiden Republik Indonesia harus seorang Muslim.[95]

Segera tampak di permukaan bahwa kompromi di atas pada dasarnya dibangun di atas landasan yang tidak kokoh. Pada 18 Agustus 1945, sehari setelah kemerdekaan Indonesia diproklamasikan, Piagam Jakarta kembali dipersoalkan. Dikisahkan bahwa seorang pejabat angkatan laut Jepang datang ke Hatta dan melaporkan bahwa orang-orang Kristen (yang sebagian besarnya berdomisili di wilayah timur Nusantara) tidak akan bergabung dengan Republik Indonesia kecuali jika beberapa unsur dari Piagam Jakarta (yakni kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya, Islam sebagai agama negara, dan persyaratan bahwa Presiden harus seorang Muslim) dihapuskan. Mereka menyadari bahwa penerapan Piagam Jakarta tidak

---

[93]B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, h. 31.
[94]B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, h. 30.
[95]B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, h. 33.

akan mengancam kegiatan-kegiatan sosial-keagamaan dan politik mereka. Meskipun demikian, dalam pandangan mereka, kerangka konstitusional semacam itu akan mengakibatkan diambilnya langkah-langkah yang diskriminatif.[96]

Karena itu, seperti Sisyphus, para pendiri republik ini dipaksa untuk kembali melakukan tugas melelahkan dalam rangka memodifikasi dasar ideologis dan konstitusional negara. Dalam upaya ini, Hatta menyarankan agar dibuat penyesuaian-penyesuaian tertentu untuk menjamin kesatuan negara nasional Indonesia. Dan karena didorong oleh desakan Hatta, kelompok Islam (diwakili oleh Ki Bagus Hadikusumo, Wahid Hasjim, Kasman Singodimejo, dan Teuku Mohammad Hassan), bersepakat untuk menghapus unsur-unsur legalistik/formalistik Islam, terutama pencabutan "butir-butir mengenai Islam sebagai agama resmi negara, persyaratan bahwa presiden harus seorang Muslim dan 'kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya'..."[97] Sementara itu, kebalikannya, unsur teologi monoteistik dimasukkan ke dalam sila pertama dalam Pancasila. Dengan demikian, sila pertama berbunyi "Ketuhanan Yang Maha Esa."

Ada sejumlah dugaan mengenai mengapa para pemimpin kelompok Islam bisa segera menerima penghapusan Piagam Jakarta— sebuah *modus vivendi* konstitusional yang untuk mendapatkannya mereka harus berjuang tanpa lelah di PPKI. Pertama, dimasukkannya kata-kata "Yang Maha Esa" dapat dilihat sebagai

---

[96]Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1987, h. 40. Lihat juga, Mohammad Hatta, *Sekitar Proklamasi*, Jakarta: Tintamas, 1969, hh. 57-59.

[97]B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, h. 36. Lihat juga Endang Saifuddin Anshari, *The Jakarta Charter 1945*, h. 30; Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional*, hh. 40-41.

langkah simbolik untuk menunjukkan kehadiran unsur monoteistik Islam dalam ideologi negara. Dalam hal ini, Wahid Hasjim terutama amat yakin bahwa penambahan sifat monoteistik dalam Pancasila itu merupakan cerminan dari (atau sedikitnya sejalan dengan) prinsip *tawhîd* dalam Islam.[98] Sedang untuk seorang Muslim seperti Hatta, cara pemecahan itu telah memberinya "jalan untuk melarikan diri... dari tiap kewajiban, sebagai seorang Muslim ortodoks dan anak seorang ulama, untuk mendukung negara Islam."[99]

Kedua, situasi yang berlangsung menyusul diproklamasikannya kemerdekaan mengharuskan para pendiri republik ini untuk bersatu menghadapi masalah-masalah lain. Yang paling penting di antaranya adalah upaya pemerintah Belanda yang sudah diantisipasi untuk menduduki kembali Nusantara. Didorong oleh rasa optimisme karena jumlah konstituen yang besar, para tokoh kelompok Islam percaya bahwa lewat pemilihan umum, yang akan diselenggarakan dalam waktu yang tidak lama lagi, mereka masih punya kesempatan untuk secara konstitusional menjadikan negara ini negara Islam. Untuk alasan ini, Ki Bagus Hadikusumo (atas dukungan Kasman Singodimejo) lama kelamaan bersedia menerima usulan-usulan Hatta.[100]

Para pemimpin Islam lainnya tidak begitu bersedia menerima rumusan di atas. Isa Anshary memandang peristiwa itu "suatu penipuan yang dilakukan terhadap umat Islam." "Kejadian yang menyolok mata sejarah itu," katanya lebih dari satu dekade kemu-

[98]Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional*, h. 41.

[99]Mavis Rose, *Indonesia Free: A Political Biography of Mohammal Hatta*, Ithaca: Cornell Modern Indonesian Project, Southeast Asia Program, Cornell University, 1987, h. 112.

[100]Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional*, h. 43.

dian, "dirasakan oleh umat Islam sebagai suatu 'permainan sulap' yang masih diliputi kabut rahasia... suatu politik pengepungan kepada cita-cita umat Islam."[101]

Bagaimana pun juga, cukup bijaksana jika disimpulkan di sini bahwa peristiwa seperti itu menandai kekalahan pertama kelompok Islam dalam upaya merealisasikan gagasan kaitan legal dan formal antara Islam dan negara. Kekalahan ini, seperti tampak beberapa tahun kemudian, hanya bisa diterima untuk sementara, "hingga Majelis Konstituante hasil pemilihan umum mulai bekerja menyusun undang-undang baru."[102]

2. Periode Pascarevolusi: Perjuangan Demi Islam Sebagai Dasar Ideologi Negara

Selama hampir lima tahun setelah proklamasi kemerdekaan, Indonesia memasuki masa-masa revolusi (1945-1950). Menyusul kekalahan Jepang oleh tentara-tentara sekutu, Belanda bermaksud untuk kembali menduduki kepulauan Nusantara.

Selama periode ini, tidak ada hambatan penting yang menghalangi hubungan politik antara arus utama pemimpin dan aktivis Islam politik dengan kelompok nasionalis. Perdebatan-perdebatan di antara mereka mengenai corak hubungan antara Islam dan negara dihentikan. Mereka, paling tidak untuk sementara, rela melupakan perbedaan-perbedaan ideologis di antara mereka. Dan tidak

[101] *Risalah Perundingan 1957*, tanpa tempat: Konstituante Republik Indonesia, tanpa tahun, h. 325. Dikutip dari Adnan Buyung Nasution, *The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia: A Socio-legal Study of the Indonesian Konstituante 1956-1959*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1992, h. 106.

[102] Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, 1962, h. 284.

diragukan lagi, pada masa itu, para pendiri republik merasa bahwa mereka harus menguras seluruh energi dan kemampuan untuk mempertahankan Republik Indonesia yang baru berdiri dan mencegah Belanda untuk kembali berkuasa.

Meskipun tidak tanpa benturan di sana-sini, kedua kelompok di atas—Islam dan nasionalis—mampu mengembangkan hubungan politik yang relatif harmonis antara mereka. Kelompok nasionalis tetap memegang kemudi kepemimpinan. Sementara itu, menyusul diserahkannya kekuasaan oleh pihak Belanda kepada Republik Indonesia pada Desember 1949, kelompok Islam perlahan-lahan mulai memperlihatkan kekuatannya yang besar dalam diskursus politik nasional. Dengan Masyumi, yang dibentuk pada November 1945, sebagai wakil politik mereka satu-satunya, kelompok Islam berhasil menarik jumlah pengikut yang besar.[103] Untuk alasan itu, pada tahun 1946, Sjahrir (pemimpin Partai Sosialis Indonesia dan tiga kali menjabat sebagai Perdana Menteri dalam beberapa kabinet semasa revolusi) memperkirakan bahwa "jika pemilihan umum diselenggarakan [di sekitar tahun itu], maka Masyumi—yang saat itu merupakan gabungan dari kalangan Muslim modernis [seperti Muhammadiyah, dengan jumlah anggota yang besar di wilayah perkotaan] dan ortodoks [seperti

[103]Menganai asas-usul Masyumi, hingga kini masih terus terjadi perbedaan pendapat. Sebagian kalangan menyatakan bahwa partai ini tidak lain dari kelanjutan dari Masyumi yang dibuat pemerintah kolonial Jepang. Sekadar contoh, lihat tulisan Harold Crouch, "Indonesia," Mohammed Ayoob (ed.), *The Politics of Islamic Reassertion*, London: Croom Helm, 1981, h. 193; B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, h. 42. Sebagian lainnya, terlepas dari kesamaan namanya, menganggap bahwa partai itu adalah "organisasi baru dan khas." Lihat, sekadar contoh, karya George Mc.T. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, h. 156; dan Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional*, h. 47.

NU, dengan jumlah anggotanya yang bahkan lebih besar lagi di wilayah-wilayah pedesaan]—akan memperoleh 80% suara."[104]

Perkiraan Sjahrir itu bukan tanpa alasan. Besarnya jumlah pemilih Masyumi antara 1946 dan 1951 sangat nyata. Dalam hal ini, Herbert Feith memberi kesaksian, bahwa "dalam pemilihan umum tingkat regional yang diselenggarakan di beberapa wilayah di Jawa pada 1946, dan dalam pemilihan umum yang diamati secara teliti di wilayah tertentu di Daerah Istimewa Yogyakarta pada 1951, Masyumi memperoleh mayoritas mutlak suara atau paling tidak lebih banyak dibanding kontestan lain mana pun." Karenanya, "Masyumi pada umumnya diharapkan tampil sebagai partai terkuat dalam pemilihan umum tingkat nasional,..."[105]

Untuk memberi gambaran lebih jauh mengenai posisi politik kelompok Islam yang semakin kuat pada masa pascarevolusi ini, beberapa catatan historis berikut relevan dikemukakan di sini. Pertama, pada Agustus 1950, aktivitas partai-partai politik di Indonesia telah mengalami penyegaran kembali dan "giat setelah masa adem-ayem pada 1949." Dalam parlemen yang baru dibentuk dengan jumlah keseluruhan anggota 236 orang, Masyumi tampil sebagai partai terbesar dengan menduduki 49 kursi. Namun demikian, karena adanya banyak partai, organisasi, dan asosiasi yang diwakili dalam parlemen (tidak kurang dari 22), bersama

---

[104]W.F. Wertheim, "Islam Before and After the Election," Oey Hong Lee (ed.), *Indonesia After the 1971 Elections*, London and Kuala Lumpur: Hull Monograph Series No. 5, Oxford University Press, 1974, h. 94. Lihat juga tulisannya, "Indonesian Moslems Under Sukarno and Suharto: Majority with Minority Mentality," *Studies on Indonesian Islam*, Townsville: Occasional Paper No. 19, Centre for Southeast Asian Studies, James Cook University of North Queensland, 1986, h. 15.

[105]Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, hh. 274-275.

PSII, kelompok Islam hanya memperoleh 54 kursi (23%). Kedua, dalam beberapa kesempatan, Masyumi diminta untuk membentuk dan memimpin kabinet. Dari tujuh kabinet yang berjalan di bawah sistem demokrasi konstitusional (1950-1957), tiga kabinet dipercayakan kepemimpinannya kepada Masyumi (Kabinet Natsir pada 1950-1951; Kabinet Sukiman pada 1951-1952; dan Kabinet Burhanuddin Harahap pada 1955-1956). Selain itu, ketika Partai Nasionalis Indonesia (PNI) diberi mandat untuk membentuk pemerintahan, baik Masyumi maupun NU (yang memisahkan diri dari Masyumi dan menjadi organisasi politik tersendiri pada 1952), berperan sebagai pasangan koalisi yang utama. Terakhir, hasil pemilihan umum pertama yang diselenggarakan pada September 1955 menunjukkan, kelompok Islam (kali ini terdiri dari Masyumi, NU, PSII, dan Perti) menguasai 114 dari 257 kursi (43,5% suara) dalam parlemen. Walaupun hasil akhir tersebut jelas jauh di bawah perkiraan Sjahrir, namun itu telah menggandakan wakil kelompok Islam dalam parlemen.[106]

Kenyataan ini, ditambah dengan tidak adanya kontroversi-kontroversi ideologis yang terbuka, boleh jadi turut menyebabkan berlangsungnya hubungan politik yang relatif harmonis antara kedua payung religio-politik besar ini selama tahun-tahun pertama politik Indonesia pascarevolusi (1950-1953). Kritik terang-terangan terhadap Pancasila oleh para pemimpin dan aktivis politik Islam jarang terjadi.[107] Bahkan Mohammad Natsir menyatakan bahwa—karena dimasukkannya prinsip "Percaya kepada Tuhan"

---

[106]Lihat, Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, hh. 122-128, 145-155, dan 434-435.

[107]Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, h. 284.

ke dalam Pancasila—Indonesia tidak menyingkirkan agama dari masalah-masalah kenegaraan.[108]

Meskipun demikian, penting dicatat bahwa sebagai entitas politik yang bersatu, Indonesia saat itu sangat lemah.[109] Dilihat dari perspektif teori negara, Indonesia saat itu jelas telah jatuh ke "titik terendah dalam hal kemampuan-[nya] memperoleh kontrol sosial dan efektivitasnya dalam mendistribusikan sumber-sumber."[110] Ketidakmampuan negara untuk "mempenetrasi" masyarakat, untuk "mengatur" hubungan-hubungannya dengan berbagai pengelompokan sosial-politik, dan untuk "menggali" serta "mendistribusikan" baik sumberdaya manusia maupun sumberdaya alam dalam cara-cara yang kurang-lebih tegas, turut menyebabkan munculnya beberapa gejolak sosial-politik yang amat merepotkan kepemimpinan nasional.[111] Beberapa contoh yang terkenal dari gejolak-gejolak itu adalah pemberontakan Darul Islam (DI), Pemerintah Revolu-

---

[108]Mohammad Natsir, *Some Observations Concerning the Role of Islam in National and International Affairs*, Ithaca: Southeast Asia Program, Department of Far Eastern Studies, Cornell University, 1954, h. 1.

[109]Lihat Benedict R.O'G. Anderson, "Old State, New Society: Indonesia's New Order in Comparative Historical Perspective," *Journal of Asian Studies*, Vol. XLII, No. 3, May 1983, hh. 480-486; R. William Liddle, "Soeharto's Indonesia: Personal Rule and Political Institutions," *Pacific Affairs*, Vol. 58, No. 1, Spring 1985, hh. 71-85; Arief Budiman, "The Emergence of Bureaucratic Capitalist State in Indonesia," Lim Teck Ghee (ed.), *Reflections on Development in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1988, hh. 115-118.

[110]Joel S. Migdal, *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World*, Princeton: Princeton University Press, 1988, h. 261.

[111]Istilah-istilah, baik yang dikutip maupun yang bukan, berasal dari Joel S. Migdal, *Strong Societies and Weak States*, h. 4.

sioner Republik Indonesia (PRRI), dan Perjuangan Semesta Alam (Permesta).[112]

Untuk sebagian besar, gejolak-gejolak tersebut merupakan akibat langsung dari ketidakmampuan pemerintah pusat untuk mendapatkan loyalitas yang kuat dari kalangan elite politik regional tertentu. Meskipun demikian, hanya gerakan-gerakan DI saja yang dikibarkan "di bawah bendera Islam." Dengan mengibarkan bendera Islam itu, meskipun disampaikan dalam cara-cara yang berbeda dan dilatarbelakangi oleh penalaran yang juga berbeda, selain juga dilakukan tanpa persetujuan arus utama pemimpin dan aktivis Islam politik, DI menghidupkan kembali diskursus ideologis-politis tentang Islam dan negara yang formalistik dan legalistik.

Di Jawa Barat, gerakan DI lebih disebabkan oleh ketidaksetujuan Kartosuwirjo terhadap para pemimpin Republik Indonesia daripada kesadaran teologis-politisnya. Benar bahwa ia pertamakali memproklamasikan berdirinya negara Islam pada 14 Agustus 1945. Tetapi, menyusul proklamasi kemerdekaan Indonesia pada 17 Agustus 1945, ia melepaskan aspirasinya itu dan mendukung

[112]Untuk pembahasan mengenai pemberontakan-pemberontakan ini, lihat Herbert Feith and Daniel S. Lev, "The End of Indonesian Rebellion," *Pacific Affairs*, 36, No. 1, Spring 1963; John D. Legge, *Central Authority and Regional Autonomy in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, 196l; Audrey Kahin (ed.), *Regional Dynamics of the Indonesian Revolution: Unity from Diversity*, Honolulu: Hawaii University Press, 1985; Nazaruddin Sjamsuddin, *The Republican Revolt: A Study of the Acehnese Rebellion*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985; C. van Dijk, *Rebellion under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1981; Eric Eugene Morris, "Islam and Polilics in Aceh. A Study of Center-Periphery Relations in Indonesia," disertasi doktor, Cornell University, 1983; Barbara S. Harvey, *Permesta: Half A Rebellion*, Ithaca: Southeast Asia Program, Cornell University, 1977; Ichlasul Amal, *Regional and Central Government in Indonesian Politics: West Sumatra and South Sulawesi 1949-1979*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1992.

Republik Indonesia. Idealisme dan aktivisme politiknya kemudian disalurkan lewat Masyumi. Dan dalam partai itu, ia diangkat sebagai anggota badan aksekutif dan kemudian menjadi komisaris untuk wilayah Jawa Barat.[113]

Segera menjadi jelas bahwa Kartosuwirjo sangat kecewa terhadap strategi para pemimpin pusat dalam mempertahankan diri dari upaya pendudukan kembali kepulauan Nusantara oleh Belanda. Karenanya, ia kemudian menarik diri dari berbagai aktivitas arus utama politik negara. Sambil menolak posisi Wakil II Menteri Pertahanan di bawah Perdana Menteri Amir Syarifuddin, ia malah berkonsentrasi "kepada penambahan unit-unit pasukan Hizbullah di bawah kontrolnya, dan berhasil menentang upaya penggabungan unit-unit pasukan itu ke dalam kesatuan tentara Indonesa."[114]

Ketika kontrol terhadap seluruh wilayah Indonesia merosot, akibat Aksi Militer Belanda yang pertama (1947), Kartosuwirjo menyerukan *jihâd* (perang suci) melawan pasukan Belanda. Ia menolak Perjanjian Renville (1948), yang ditandatangani Republik Indonesia dan Belanda, di bawah mana "Jawa Barat dilepaskan, dan diperkirakan sekitar 30.000 tentara Republik Indonesia menarik diri ke wilayah Republik Indonesia yang telah dibebaskan di Jawa Tengah."[115] Kartosuwirjo bahkan mundur ke daerah-daerah pegunungan di Jawa Barat, sambil terus menyerukan *jihâd* melawan Belanda. Dan sebagai respons terhadap dibentuknya negara-boneka Pasundan, yang didirikan di Jawa Barat dan dikon-

[113]B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, h. 57. Lihat juga Karl D. Jackson, *Traditional Authority, Islam, and Rebellion: A Study of Indonesian Political Behavior*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1980.

[114]Karl D. Jackson, *Traditional Authority, Islam, and Rebellion*, h. 10.

[115]Karl D. Jackson, *Traditional Authority, Islam, and Rebellion*, h. 10.

trol Belanda (1948), ia memproklamasikan berdirinya Negara Islam Indonesia (NII).[116]

Dengan dilancarkannya Aksi Militer Belanda yang kedua (1948), Indonesia benar-benar berada dalam situasi krisis secara teritorial dan politis. Yogyakarta (yang saat itu ibukota Republik Indonesia) diduduki, Soekarno dan Hatta (Presiden dan Wakil Presiden) serta sebagian besar anggota kabinet ditangkap. Menghadapi situasi ini, Kartosuwirjo tidak hanya memperbarui seruannya untuk melakukan *jihâd*, melainkan juga memproklamasikan berdirinya negara Islam (1949) yang kali ini mencakup seluruh wilayah Indonesia.[117] Pada masa itu, sebagaimana dicatat B.J. Boland, pernyataannya dimaksudkan "sebagai alternatif terhadap Republik Indonesia ['Yogyakarta']."[118]

Dilembagakannya unit-unit pasukan di bawah Kartosuwirjo (belakangan dikenal dengan nama Tentara Islam Indonesia [TII]) sebagai entitas yang terpisah pada gilirannya menyulut konflik antara mereka dengan Tentara Nasional Indonesia (TNI). Karena situasi seperti digambarkan di atas, TII mengklaim bahwa Jawa Barat *de facto* adalah wilayah mereka. Ketika TNI kembali ke wilayah asal mereka masing-masing (menyusul gagalnya Perjanjian Renville), kedatangan Divisi Siliwangi ke Jawa Barat "dianggap

---

[116]C.A.O. Van Nieuwenhuijze, "The Dar ul-Islam Movement in Western Java Till 1949," Nieuwenhuijze, *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia*, The Hague and Bandung: W. van Hoeve Ltd., 1958, hh. 168-171. Lihat juga B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, h. 58; Karl D. Jackson, *Traditional Authority, Islam, and Rebellion*, h. 10-11.

[117]C.A.O. Van Nieuwenhuijze, "The Dar ul-Islam Movement in Western Java Till 1949," h. 173. Lihat juga Karl D. Jackson, *Traditional Authority, Islam, and Rebellion*, h. 11-12.

[118]B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, h. 59.

sebagai pelanggaran telanjang terhadap otoritas negara berdaulat yang bersangkutan."[119]

Pandangan tersebut tumbuh lebih kuat ketika kedaulatan Indonesia diakui Belanda pada Desember 1949. Seperti kembalinya Divisi Siliwangi ke Jawa Barat, upaya-upaya untuk memasukkan kembali Jawa Barat ke pangkuan Republik Indonesia dianggap sebagai pelanggaran batas wilayah yang semena-mena terhadap NII-nya Kartosuwirjo. Karena itu, konflik bersenjata pun tidak dapat dihindarkan. Dalam konflik tersebut (1949-1962), seperti dicatat Karl D. Jackson, "diperkirakan 25.000 penduduk sipil dan anggota angkatan bersenjata Republik Indonesia tewas, 120.000 rumah musnah terbakar, dan kerugian material mencapai 650 juta rupiah."[120]

Dorongan awal terjadinya pemberontakan di Sulawesi Selatan juga tidak muncul dari kesadaran teologis-politis para pemimpin dan pendukungnya. Melainkan, hal itu tampak bermula dari kebijakan militer pemerintah pusat yang tidak dapat diterima oleh tentara-tentara bekas gerilyawan di wilayah tersebut. Tentara-tentara bekas gerilyawan ini menuntut agar mereka dimasukkan ke dalam suatu blok tertentu dalam barisan tentara nasional, dan mereka tetap menginginkan suatu kesatuan militer yang terpisah. Kawilarang, yang saat itu menjabat sebagai komandan militer untuk wilayah Indonesia Timur, menolak permintaan tersebut. Seraya memecat sebagian besar tentara-tentara bekas gerilyawan di atas, ia hanya menginginkan sedikit yang terpilih di antara mereka untuk dimasukkan ke dalam kesatuan TNI. Kahar Muzakkar (yang saat itu berada di Jawa dan merupakan salah seorang pemimpin pasukan gerilyawan yang karismatik) dipanggil

[119]Karl D. Jackson, *Traditional Authority, Islam, and Rebellion*, h. 12.

[120]Karl D. Jackson, *Traditional Authority, Islam, and Rebellion*, h. 15.

pulang dan diminta untuk menengahi konflik tersebut. Setelah merasa bahwa upayanya tidak membuahkan hasil, ia malah bergabung dan memimpin perlawanan bekas gerilyawan di atas.[121]

Selang beberapa waktu, perlawanan militer ini menjelma menjadi penarikan diri politik terang-terangan dari konsep pokok negara kesatuan sebagaimana didefinisikan pemerintah pusat. Baru pada tingkat perlawanan inilah Kahar Muzakkar mengontak Kartosuwirjo dan menerima pengangkatannya sebagai "komandan TII untuk wilayah Sulawesi," dan menjadi "bagian dari NII-nya Kartosuwirjo di Jawa Barat."[122]

Namun demikian, bukti yang paling gamblang menunjukkan lemahnya negara revolusioner Indonesia adalah pemberontakan rakyat Aceh. Ketidakmampuan negara untuk mempenetrasi masyarakat di wilayah ini, terutama pada masa-masa 1945-1949, membuat pemerintah begitu rentan dalam menanggapi tuntutan-tuntutan rakyat Aceh. Dalam hal ini, yang terutama penting adalah tuntutan mereka untuk memperoleh otonomi regional yang lebih besar dalam masalah-masalah sosial, ekonomi, dan politik.[123] Pada 1949, seperti dicatat Boland, Republik Indonesia Serikat (RIS) yang berbasis di Sumatera Barat "menerima tuntutan Aceh

---

[121]B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, h. 59.

[122]B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, h. 59.

[123]Dalam studinya mengenai pemberontakan Aceh, Nazaruddin mencatat bahwa "revolusi nasional telah memungkinkan masyarakat Aceh untuk mendapatkan kembali otonomi mereka dalam bidang sosial, ekonomi dan politik, karena pemerintah pusat yang revolusioner tidak dapat turut campur dalam persoalan-persoalan lokal masyarakat Aceh." Dan "kenyataan bahwa masyarakat Aceh berhasil menghalau penguasa kolonial Belanda untuk menduduki kembali wilayah mereka memperkuat rasa otonomi tersebut." Lihat Nazaruddin Sjamsuddin, *The Republican Revolt*, h. 2.

untuk, secara *de jure*, menjadi propinsi yang otonom dengan Daud Beureueh sebagai gubernurnya."[124]

Pada 1950-an, berbagai upaya dilakukan oleh pemerintah pusat untuk mengembalikan status otonomi Aceh. Kekuasaan pemerintah pusat yang makin meningkat, khususnya menyusul pengakuan Belanda atas kedaulatan Republik Indonesia, mendorong negara untuk menyerukan "kampanye menentang dijadikannya Aceh sebagai propinsi yang terpisah."[125] Hal ini segera "mengakhiri hubungan baik yang telah berlangsung antara Pemerintah Pusat dengan para pemimpin Aceh," dan akhirnya "mendorong rakyat Aceh untuk memberontak."[126] Dengan kata lain, hubungan politik antara pusat (Jakarta) dan daerah (Aceh) baru menjadi bermasalah ketika keberadaan otonomi regional di Aceh terancam.[127]

Pada 1953, Daud Beureueh memimpin gerakan DI di Aceh—suatu perlawanan yang menandai upaya pemisahan wilayah di ujung utara pulau Sumatera itu dari Republik Indonesia. Beberapa tahun setelah kontak senjata terjadi, Jakarta menyadari bahwa solusi yang bersifat militer tidak mungkin berhasil mengakhiri pemberontakan rakyat Aceh. Upaya-upaya negosiasi kemudian dilakukan untuk mengakhiri konflik tersebut. Pada akhir 1950-an, Aceh "diakui sebagai daerah istimewa yang otonom terutama dalam masalah-masalah keagamaan, perkara-perkara adat dan pen-

[124]B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, h. 72.

[125]B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, h. 72.

[126]Nazaruddin Sjamsuddin, *The Republican Revolt*, h. 2.

[127]Untuk paparan yang lebih lengkap mengenai garis argumentasi ini, lihat Eric Eugene Morris, "Islam and Polilics in Aceh. A Study of Center-Periphery Relations in Indonesia," terutama hh. 1-18.

didikan, dengan syarat bahwa otonomi tersebut tidak bertentangan dengan konstitusi."[128]

Terepas dari pemberontakan-pemberontakan regional yang dikibarkan di bawah bendera Islam tersebut, hubungan politik antara Islam dan negara pada dasarnya tetap baik. Diterimanya Pancasila sebagai ideologi negara tidak dianggap sebagai perwujudan dari keinginan untuk memisahkan agama (Islam) dari negara. Bahkan, dengan dimasukkannya pernyataan monoteistik "Ketuhanan Yang Maha Esa" ke dalam dasar negara itu, Indonesia sudah dipandang sebagai sebuah "negara Islam". Dalam hal ini, tidak ada ilustrasi yang lebih baik daripada pernyataan Mohammad Natsir ketika berpidato di depan Pakistan Institute of World Affairs pada 1952:

> Pakistan merupakan negara Islam berdasarkan penduduknya dan berdasarkan pilihan sebagaimana tegas dinyatakan dalam konstitusi bahwa Islam adalah agama negara. Demikian juga, Indonesia adalah sebuah negara Islam berdasarkan kenyataan bahwa Islam diakui sebagai agama rakyat Indonesia, meskipun tidak ada pernyataan tertulis dalam konstitusi kami bahwa Islam adalah agama negara. Karena, *toh* Indonesia juga tidak menyatakan akan mengeluarkan agama dari masalah-masalah kenegaraan. Bahkan, negara telah memasukkan keyakinan monoteistik kepada Tuhan yang Maha Esa sebagai sila pertama dari Pancasila — yakni lima sila yang diterima sebagai landasan spiritual, moral dan etis negara dan bangsa.[129]

Namun demikian, hubungan politik antara Islam dan negara yang berjalan baik ini tidak berlangsung lama. Kesepakatan ide-

---

[128]B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, h. 74.

[129]Mohammad Natsir, *Some Observations Concerning the Role of Islam in National and International Affairs*, h. 1.

ologis yang dicapai sehari setelah proklamasi kemerdekaan jelas dibangun di atas landasan yang amat rentan. Karena alasan ini, sekali lagi para elite politik negara terlibat dalam perdebatan-perdebatan ideologis-politis mengenai bentuk negara dan kerangka konstitusionalnya. Pada masa ini, faktor pemicunya berkisar pada soal pemilihan umum dengan Majelis Konstituante sebagai lokus utamanya.

Salah satu di antara butir-butir agenda terpenting dari kabinet-kabinet Indonesia pascakemerdekaan adalah penyelenggaraan pemilihan umum untuk parlemen dan Majelis Konstituante. Kabinet Sjahrir berjanji akan melaksanakan pemilihan umum pertama pada awal Januari 1946. Sayangnya, situasi revolusiner negara (1945-1949) tidak memungkinkan dilaksanakannya pemilihan umum itu. Ketika kedaulatan negara diserahan Belanda ke Republik Indonesia, sebagaimana dicatat Feith, "setiap kabinet menjadikan pemilihan umum untuk menyusun Majelis Konstituante sebagai bagian penting dari program-programnya."[130] Meskipun demikian, baru pada kabinet Burhanuddin Harahap sajalah pemilihan umum pertama berhasil diselenggarakan (1955).[131]

Beberapa faktor menyebabkan tertundanya penyelenggaraan pemilihan umum itu. Yang paling penting adalah ketakutan para elite negara dan partai, khususnya mereka yang berasal dari kelompok nasionalis, bahwa pesta-pesta itu dapat mengancam hubungan politik antara agama (Islam) dan negara yang sudah di-"dekonfessionalisasi" seperti yang berlangsung saat itu. Mereka

[130]Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, h. 273.

[131]Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, hh. 424-437. Untuk paparan yang lebih lengkap mengenai hasil-hasil pemilihan umum, lihat tulisannya, *The Indonesian Elections of 1955*, Ithaca: Modern Indonesian Project, Southeast Asia Program, Cornell University, 1971.

percaya bahwa peristiwa-peristiwa politik seperti pemilihan umum dapat digunakan oleh kalangan Islam untuk menyusun dukungan rakyat guna merealisasikan gagasan negara Islam. Mengingat potensi mereka untuk memenangkan suara mayoritas, sukses kelompok Islam dalam pemilihan umum akan meratakan jalan bagi mereka untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara di Majelis Konstituante.[132]

Di sinilah politik ketakutan ikut memainkan peran. Keprihatinan terhadap kemungkinan bahwa kelompok Islam akan memenangkan pemilihan umum menyebabkan para pemimpin dan aktivis politik kelompok nasionalis meninjau kembali strategi mereka berkenaan dengan penyelenggaraan pemilihan umum. Dalam hal ini, salah satu pilihan yang paling memadai adalah menunda waktu penyelenggaraan pemilihan umum. Seperti dinyatakan A.R. Djokoprawiro dari Partai Indonesia Raya (PIR), strategi partainya adalah "menunda pemilihan umum sampai posisi para pendukung Pancasila lebih kuat."[133] Pemimpin-pemimpin lain seperti Soekarno, yang saat itu kepala negara, berusaha keras mempengaruhi diskursus politik negara untuk mendukung politik yang sudah di-"dekonfessionalisasi". Pada 27 Januari 1953, di Amuntai (terletak di sebelah selatan Kalimantan yang komunitas Muslimnya sangat kuat), ia mengingatkan para pendengarnya akan pentingnya upaya mempertahankan Indonesia sebagai negara kesatuan nasional. "Negara yang kita inginkan," katanya, "adalah sebuah negara nasional yang mencakup seluruh Indonesia. Jika kita men-

---

[132]Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, hh. 274-275.

[133]*Sin Po*, 19 April 1952. Dikutip dari Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, h. 275.

dirikan negara yang didasarkan atas Islam, beberapa wilayah yang penduduknya bukan Muslim, seperti Maluku, Bali, Flores, Timor, Kepulauan Kai, dan Sulawesi, akan melepaskan diri. Dan Irian Barat, yang belum menjadi bagian dari wilayah Indonesia, akan tidak mau menjadi bagian dari Republik."[134]

Yang terutama jengkel terhadap pidato Soekarno itu adalah kelompok Islam. Mereka menganggap, langkah itu tidak demokratis dan tidak konstitusional. Dalam pandangan mereka, Soekarno "telah melampaui batas-batas konstitusionalnya, bahwa pidatonya itu telah menyebarkan bibit-bibit separatisme, dan itu memperlihatkan pemihakan kepala negara kepada kelompok-kelompok yang menentang ideologi Islam."[135] Dengan kata lain, "...Presiden Soekarno, sebagai pembela sejati Pancasila... tampil sebagai jurubicara satu kelompok yang tengah menghimpun dukungan, dan tidak memposisikan diri sebagai kepala negara yang tidak berpihak."[136]

Sementara itu, kalangan PNI mendukung pidato Soekarno. Mereka menganggap, langkah Presiden Soekarno itu didasarkan kepada "hak prerogatifnya sebagai seorang pemimpin revolusi, pemberi arah bagi seluruh rakyat, juga sebagai kepala negara yang konstitusional."[137] Dalam pandangan mereka, pidato di atas seharusnya dilihat sebagai upaya untuk memelihara persatuan Indonesia, untuk mencegah upaya

[134]*Antara*, 29 Januari 1953. Dikutip dari Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, h. 281. Lihat juga Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional*, hh. 264-265.

[135]Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, hh. 281-282.

[136]Herbert Feith, "Dynamics of Guided Democracy," Ruth McVey (ed.), *Indonesia*, New Haven: Southeast Asia Sindies, Yale University, by arrangement with Human Relations Area Files Press, 1963, h. 317.

[137]Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, h. 282.

apa pun yang dapat mengakibatkan berkembangnya politik di mana kelompok mayoritas menindas kelompok-kelompok minoritas, dan untuk mengartikulasikan kekhawatiran kelompok-kelompok yang terakhir mengenai tempat mereka dalam Republik Indonesia seandainya negara ini didasarkan kepada agama kelompok mayoritas (Islam).[138]

Terlepas dari berbagai upaya para pemimpin penting Masyumi seperti Natsir dan Sukiman untuk meredam kontroversi di atas, perseteruan ideologis-politis tersebut terus berlangsung. Dan tanpa disengaja, perseteruan itu benar-benar merusak konsensus yang sudah berlangsung sebelumnya, terutama berkenaan dengan diterimanya Pancasila sebagai landasan bersama ideologis-politis bangsa. Dalam hal ini, Josef A. Mestenhauser melihat bahwa ideologi negara (Pancasila) "tidak lagi merupakan payung di bawah mana persaingan politik dilakukan, tetapi malah menjadi bagian dari persaingan dan perseteruan politik itu sendiri."[139] Dinyatakan dalam bentuk lain, Pancasila, yang sebelumnya dianggap oleh para pemimpin dan aktivis Islam politik sebagai "sebuah simbol di mana mereka dapat memberikan sekurang-kurangnya persetujuan tentatif mereka, kini menjadi milik [kelompok] yang anti-Muslim; ...."[140]

Lebih dari peristiwa yang lainnya, perkembangan ini menghidupkan kembali konflik ideologis-politis lama antara kelompok Islam dengan kelompok nasionalis mengenai corak hubungan politik antara Islam dan negara. Karena itu, perjuangan demi Islam sebagai dasar ideologi negara muncul kembali selama masa

[138]Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, h. 282.

[139]Joesf A. Mestenhauser, "Ideologies in Conflict in Indonesia, 1945-1955," disertasi doktor, University of Minnesota, 1960, h. 144. Dikutip dari Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, h. 284-285.

[140]Herbert Feith, "Dynamics of Guided Democracy," h. 317.

kampanye pemilihan umum 1955. Dipelopori oleh Masyumi, kelompok Islam kembali mengajukan gagasan mereka mengenai Islam sebagai dasar ideologi negara.[141] Seperti dicatat oleh beberapa pengamat, agenda ini kemudian diperdebatkan secara sengit dan panas dalam Majelis Konstituante (1956-1959).[142]

Kenyataan bahwa kelompok Islam hanya menguasai 43,5% kursi di parlemen membuat mereka sulit untuk segera memutuskan apakah mereka akan terus mendesakkan gagasan Islam sebagai dasar ideologi negara atau tidak. Walaupun demikian, beberapa spekulasi dapat dibuat sepanjang garis-garis argumentasi keagamaan dan politis. Secara keagamaan, seperti ditunjukkan oleh salah seorang pemimpin mereka, mereka digerakkan oleh kewajiban transendental untuk menghadirkan watak holistik Islam ke dalam realitas. Secara politis, meskipun kenyataan menunjukkan bahwa kekuatan mereka dalam pemilihan umum tidak menghasilkan kesuksesan ideologis, bagaimana pun mereka tetap harus menunjukkan bahwa mereka adalah politisi-politisi yang tidak mengingkari janji mereka dalam kampanye. Setidak-tidaknya, demikianlah dimaksudkan, sementara pada akhirnya akan menerima Pancasila sebagai ideologi negara, upaya mendesak dijadikannya Islam sebagai dasar ideologi negara berfungsi sebagai alat tawar-menawar politik untuk memenangkan tujuan-tujuan politik yang

[141]Untuk paparan yang lebih jauh, lihat Herbert Feith, *The Indonesian Elections of 1955*, hh. 1-37.

[142]Lihat, sekadar contoh, Endang Saifuddin Anshari, *The Jakarta Charter 1945: The Struggle for an Islamic Constitution in Indonesia*; Ahmad Syafii Maarif, "Islam as the Basis of State: A Study of the Islamic Political Ideas as Reflected in the Constituent Assembly Debates in Indonesia"; Adnan Buyung Nasution, *The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia*.

lebih kecil (yakni dilegalisasikannya kembali Piagam Jakarta dan Islam sebagai agama negara).[143]

Sejak 1950 hingga sekitar 1959, dekade yang dikenal sebagai periode demokrasi konstitusional, Indonesia beroperasi di bawah UUD 1950. Terlepas dari kenyataan bahwa negara telah mengalami beberapa kali perubahan konstitusi, UUD 1950 itu masih dianggap sementara.[144] Karena itu, dapat disimpulkan bahwa tugas utama Majelis Konstituante adalah menyusun sebuah rancangan konstitusi yang permanen.

Dalam kerangka legal-konstitusional inilah para anggota Majelis Konstituante terlibat dalam perdebatan-perdebatan ideologis-politis yang sengit dan panas. Meski bukan tanpa kesulitan, Majelis Konstituante akhirnya dapat menyelesaikan sebagian besar tugasnya. Selama dua setengah tahun keberadaannya (November 1956-Juni 1959), Majelis Konstituante berhasil menyelesaikan 90% tugas-tugasnya,[145] termasuk membuat berbagai ketetapan

[143]Lihat Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*, hh. 266-267. Ketika mengingat kembali percakapan mereka dengan Prawoto Mangkusasmito, mantan Ketua Masyumi, beberapa kalangan yang saya wawancarai di Jakarta dan Bandung membenarkan sudut pandang ini.

[144]Sejak 1945 hingga sekitar 1959, Indonesia telah mengalami tiga bentuk negara dan kerangka konstitusi yang berbeda. (1) Dari 1945-1949, Indonesia adalah sebuah negara kesatuan nasional di bawah UUD 1945. (2) Menyusul pemindahan kedaulatan dari Belanda pada 1949, Indonesia menjadi sebuah negara federal dengan nama Republik Indonesia Serikat (RIS) di bawah undang-undang dasar tahun 1949. (3) Langkah penyatuan nasional pada 1950 menjadikan Indonesia kembali ke bentuk negara kesatuan nasional di bawah undang-undang dasar tahun 1950. Lihat, George McTurnan Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, hh. 446-469; Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, h. 1-99.

[145]Ini didasarkan kepada pernyataan yang disampaikan Wilopo, Ketua Dewan Konstituante. Lihat Muhammad Yamin, *Naskah Persiapan Undang-Undang Dasar 1945*, Jilid II, Jakarta: Yayasan Prapanca, 1959, h. 510. Lihat juga Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*, hh. 265 dan 267.

seputar masalah hak-hak asasi manusia, prinsip-prinsip kebijakan negara, dan bentuk pemerintahan.[146] Seluruh persoalan tersebut dianggap unsur-unsur substantif konstitusi.

Sayangnya, perdebatan tentang dasar negara tidak berlangsung semulus perdebatan sekitar masalah-masalah lain di atas. Bahkan, perdebatan-perdebatan tersebut amat berperan dalam membawa Majelis Konstituante ke jalan buntu. Corak perdebatan-perdebatannya yang tak kenal kompromi dan panas memperparah perpecahan di antara partai-partai yang terlibat. Seperti dicatat Adnan Buyung Nasution, "[p]erdebatan-perdebatannya bersifat ideologis, mutlak-mutlakan dan antagonistik, sehingga partai-partai [terutama kelompok Islam dan kelompok nasionalis] tidak saling mendekati satu sama lain, melainkan bahkan makin jauh terpecah."[147] Dalam perdebatan tentang dasar ideologi negara, tiga aliran ideologis tampil menonjol: Islam, Pancasila, dan Sosial-Ekonomi. Tetapi, mengingat perdebatan-perdebatan tentang dasar ideologi negara yang berlangsung sebelumnya, pertentangan paling sengit berlangsung antara para pendukung aliran ideologi Islam dan Pancasila.[148]

Dalam diskursus ini, kelompok Islam pada intinya menyatakan kembali aspirasi-aspirasi ideologi-politik yang sudah mereka kemukakan pada masa prakemerdekaan, yakni mendirikan negara yang jelas-jelas berdasarkan Islam. Mereka mengusulkan agar Is-

---

[146]Adnan Buyung Nasution, *The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia*, hh. 42-44.

[147]Adnan Buyung Nasution, *The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia*, hh. 41.

[148]Pertentangan pandangan antara para pendukung Islam dan Pancasila direkam dalam *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante*, Volume I-III, Bandung: tanpa nama penerbit, 1958.

lam dijadikan ideologi negara berdasarkan argumen-argumen mengenai (1) watak holistik Islam, (2) keunggulan Islam atas semua ideologi dunia lain, dan (3) kenyataan bahwa Islam dipeluk oleh mayoritas warga negara Indonesia.[149]

Dipimpin Mohammad Natsir, Kasman Singodimedjo, Zaenal Abidin, Isa Anshari, K.H. Masjkur, mereka kokoh mempertahankan watak Islam yang holistik. Mereka percaya bahwa Islam mengatur setiap aspek kehidupan. Menurut mereka, negara—yang pada dasarnya merupakan sebuah organisasi yang meliputi seluruh masyarakat dan lembaga, yang memiliki kekuasaan untuk membuat dan menerapkan aturan-aturan yang mengikat—tidak bisa lain kecuali mendasarkan diri kepada prinsip-prinsip ilahiah.

Berdasarkan pandangan-pandangan teologis-ideologis tersebut, mereka memandang bahwa Pancasila pada dasarnya adalah ideologi sekular (*ladiniyah*), tanpa sumber keagamaan yang pasti. Walaupun sila pertamanya mengakui pentingnya kepercayaan kepada satu Tuhan, perumusannya pada dasarnya lebih didasarkan kepada keharusan sosiologis dan bukan keilahiahan Tuhan. Dengan kata lain, hal itu merupakan konsepsi mengenai Tuhan yang dibuat oleh manusia dan dapat berubah sewaktu-waktu tergantung situasi. Pendeknya, dalam pandangan mereka, Pancasila itu netral dan tanpa warna, dan kelima silanya tidak saling ber-

[149]Seluruh partai politik Islam, seperti Masyumi, NU, PSII, dan Perti, menyuarakan gagasan negara Islam yang ditandai oleh penerimaan Islam sebagai dasar ideologi negara. Terlepas dari itu, mereka berbeda satu sama lain dalam hal tingkat dan intensitasnya. Ketika membandingkan sikap politik Masyumi dan NU, beberapa pengamat menyatakan bahwa yang pertama lebih intens dibandingkan yang kedua. Lihat Daniel S. Lev, *The Transition to Guided Democracy*, lthaca: Modern Indonesian Project, Southeast Asia Program, Cornell University, 1966, hh. 123-132.

kaitan.[150] Karenanya, mereka menolak gagasan Pancasila sebagai dasar negara. Untuk menyuarakan penolakan tersebut, Mohammad Natsir menyatakan:

> Bagi kami, Pancasila sebagai dasar filsafat negara itu tidak jelas dan tidak menyatakan apa-apa kepada jiwa masyarakat Muslim yang sudah memiliki ideologi yang pasti, jelas dan lengkap, sesuatu yang terpancar dalam lubuk hati rakyat Indonesia sebagai ilham yang hidup dan sumber kekuatan, yakni Islam. Bagi kaum Muslim, mengganti Islam dengan Pancasila sama saja artinya dengan lompat dari bumi yang kokoh ini ke ruang hampa, ke dalam suatu kekosongan.[151]

Tanggapan para pendukung Pancasila tidak kurang antagonisnya. Sejalan dengan cara penalaran mereka yang lebih awal, tokoh-tokoh seperti Roeslan Abdulgani, seorang Muslim dengan orientasi ideologis-politis nasionalis, menolak pandangan bahwa Pancasila merupakan konsep yang netral, apalagi ideologi sekular. Kenyataan bahwa Pancasila mengandung sila seperti "Ketuhanan Yang Maha Esa," dan bahwa negara terdiri dari badan-badan yang mengurus masalah-masalah yang berhubungan dengan agama (yakni Departemen Agama) merupakan indikasi kuat bahwa Indonesia tidak didasarkan kepada ideologi sekular. Yang lebih penting lagi, ia percaya bahwa

---

[150]Lihat *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante*, Volume I, hh. 113-129 dan 365. Lihat juga Mohammad Natsir, *Islam sebagai dasar Negara*, Bandung: Pimpinan Fraksi Masyumi dalam Konstituante, 1957.

[151]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante*, Volume III, Bandung: tanpa nama penerbit, 1958. Dikutip dari Herbert Feith and Lance Castles (eds.), *Indonesian Political Thinking 1945-1965*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1970, h. 219.

Pancasila mengandung unsur-unsur Islam (meski memang tidak hanya mengandung unsur-unsur itu).[152]

Dalam konteks Pancasila sebagai ideologi negara, mengingat bahwa Indonesia adalah sebuah negara yang heterogen secara keagamaan, beberapa tokoh kelompok nasionalis memandang Pancasila sebagai suatu kesepakatan bersama. Bagi para politisi PNI dan aktivis Kristen seperti Arnold Mononutu, Pancasila merupakan sebuah sintesis yang memadai bagi berbagai kelompok agama yang berbeda. Jika Islam harus dijadikan dasar negara, yang terutama ia khawatirkan adalah tempat kelompok-kelompok agama lain di kepulauan Nusantara. Bagaimana pun, hal itu mengandung citra diskriminasi konstitusional.[153]

Sementara itu, beberapa kalangan lain tidak menerima gagasan mengenai Islam sebagai dasar negara berdasarkan pertimbangan kemungkinannya untuk dapat diterapkan. Mengingat kenyataan bahwa masyarakat Indonesia heterogen secara sosial-keagamaan, mereka meragukan bahwa Islam dapat berperan sebagai pandangan-dunia ideologis-politis bagi seluruh masyarakat. Sementara itu Pancasila, betapa pun tidak sempurnanya, telah terbukti dapat menjadi dasar ideologi bersama seluruh masyarakat Indonesia.[154] Kalangan lainnya lagi menolak Islam sebagai dasar negara dengan alasan bahwa mereka khawatir kalau-kalau hukum-hukum Islam akan

---

[152] *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante*, Volume III, hh. 343-350.

[153] *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante*, Volume II, hh. 343-350.

[154] Lihat, misalnya, pidato yang disampaikan Atmodarminto dalam Majelis Konstituante. *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante*, Volume I, h. 68.

diterapkan kepada seluruh warga negara Indonesia.[155] Karena alasan-alasan tersebut, ketika menanggapi pernyataan Mohammad Natsir mengenai posisi Islam *vis-a-vis* Pancasila, Arnold Mononutu menyatakan:

> Dari ideologi Pancasila ke Negara Indonesia berdasar agama Islam, bagi umat Kristen adalah ibarat: melompat dari bumi, yang tenang dan sentosa untuk menjalankan agamanya sebagai manusia Indonesia yang *volwaardig,* ke ruang kosong *vacum,* tak bernyawa.[156]

Dengan pendirian yang mutlak-mutlakan tersebut, masuk akal jika kompromi sulit ditemukan. Bahkan ketika kelompok Islam mundur dari tuntutan mereka yang awal untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara dan hanya menuntut penegasan kembali Piagam Jakarta, konflik tersebut telah terlanjur menyebabkan macetnya sidang-sidang Majelis Konstituante. Dilihat dari perolehan suara mereka dalam pemilih umum, tidak satu pun partai yang memiliki suara yang diperlukan (yakni mayoritas 2/3 suara) untuk menggolkan preferensi-preferensi ideologis mereka.[157] Sementara itu, usul pemerintah untuk kembali ke UUD 1945 tidak mendapat dukungan yang diperlukan.[158] Semua perkembangan di atas mengakibatkan

[155]Lihat, misalnya, pidato yang disampaikan Karkono Partokusumo dalam Majelis Konstituante. *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante*, Volume I, h. 99.

[156]*Tentang Dasar Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante*, Volume II, h. 352.

[157]Majelis Konstituante melaksanakan voting mengenai Piagam Jakarta sebanyak dua kali. Hasilnya adalah: 268 lawan 210 dan 265 lawan 201 menolak Piagam Jakarta. Lihat, B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, h. 98.

[158]Hasil akhir tiga kali voting adalah: 269, 264 dan 263 mendukung, dan 199, 204, dan 203 menentang kembali ke UUD 1945. B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, h. 99; Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional*, h. 270.

Presiden Soekarno, dengan dukungan tentara, mengeluarkan dekrit untuk kembali ke UUD 1945. Langkah ini, sebuah strategi yang rupanya telah dicanangkannya sejak lama, memberinya kekuatan eksekutif yang kuat untuk mengontrol negara.[159]

Sekali lagi, kelompok Islam secara simbolik berhasil dikalahkan. Dan di balik kekalahan simbolik tersebut, selama masa Demokrasi Terpimpin di bawah Soekarno, artikulasi legalistik/formalistik gagasan dan praktik politik Islam, terutama gagasan Islam sebagai dasar ideologi negara, mulai menunjukkan implikasi-implikasi bawaannya yang lebih negatif. Kecuali NU, yang segera menata kembali orientasi politiknya[160] dan menerima Manipol Usdek-nya Soekarno[161], kekuatan politik Islam menurun drastis. Para pemimpin Masyumi khususnya, yang sejak awal diskursus ideologis di Indonesia dipandang sebagai pendukung-pendukung sejati gagasan negara Islam, dijebloskan ke dalam penjara karena oposisi mereka terhadap rezim yang terus berkelanjutan. Dan akhirnya, dengan alasan bahwa beberapa pemimpin utamanya (seperti Mohammad Natsir dan Sjafruddin Prawiranegara) ikut

---

[159]Untuk paparan lebih lengkap mengenai aliansi Soekarno dan tentara untuk mengakhiri sidang-sidang Majelis Konstituante, lihat Adnan Buyung Nasution, *The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia*, hh. 255-401.

[160]Karena alasan ini, NU seringkali dipandang sebagai partai yang oportunistik. Meskipun demikian, para pemimpinnya membela bahwa keterlibatan mereka dalam rezim Demokrasi Terpimpin adalah untuk menyeimbangkan posisi PKI yang terus makin dominan.

[161]Ini merupakan manifesto politik yang terdiri dari (1) kembali ke UUD 1945; (2) sosialisme Indonesia; (3) demokrasi terpimpin; (4) ekonomi terpimpin; dan (5) kepribadian Indonesia. Lihat B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, hh. 101-102.

terlibat dalam pemberontakan PRRI, Soekarno membubarkan Masyumi pada 1960.[162]

3. PERIODE ORDE BARU: "PENJINAKAN" IDEALISME DAN AKTIVISME POLITIK ISLAM

Dengan naiknya rezim Orde Baru menyusul gagalnya kudeta PKI pada 1965, banyak kalangan pemimpin dan aktivis politik Islam berharap besar. Harapan itu terutama tampak jelas di kalangan bekas pemimpin Masyumi dan pengikut-pengikutnya yang selama periode Demokrasi Terpimpin merasa benar-benar disudutkan. Karena merasa menjadi bagian penting dari kekuatan-kekuatan koalisi (seperti militer, kelompok fungsional, kesatuan pelajar, organisasi sosial-keagamaan dan sebagainya) yang telah berhasil menghancurkan PKI dan menjatuhkan rezim Soekarno, mereka sudah memperkirakan kembalinya Islam dalam panggung diskursus politik nasional. Tindakan rezim Orde Baru untuk membebaskan bekas tokoh-tokoh Masyumi yang dipenjara oleh Soekarno (termasuk Mohammad Natsir, Sjafruddin Prawiranegara, Mohammad Roem, Kasman Singodimedjo, Prawoto Mangkusasmito, dan Hamka) makin memperbesar harapan mereka bahwa rehabilitasi Masymi akan berlangsung tidak lama lagi. Untuk ini, sebuah panitia yang diberi nama Badan Koordinasi Amal Muslimin didirikan untuk merealisasikan harapan itu.[163]

[162]Untuk paparan yang lebih lengkap, lihat Ahmad Syafii Maarif, "Islamic Politics Under Guided Democracy in Indonesia 1959-1965," tesis master, Ohio University, 1980. Lihat juga karyanya, *Islam dan Politik di Indonesia Pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988. Lihat juga Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional*, hh. 349-357.

[163]Untuk pembahasan lebih jauh, lihat misalnya B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, hh. 135-149.

Tetapi segera menjadi jelas bahwa rezim Orde Baru tidak menghendaki merehabilitasi Masyumi. Dilaporkan bahwa, dalam upaya memperkuat perannya sebagai pembela Pancasila dan UUD 1945, pada Desember 1966 kelompok militer menyatakan bahwa mereka

> akan mengambil langkah-langkah tegas menentang siapa saja, dari kelompok mana saja, dan dari aliran apa saja, yang ingin menyimpang dari Pancasila dan UUD 1945 seperti yang pernah dilakukan lewat Pemberontakan Partai Komunis di Madiun, Gestapu, Darul Islam/Tentara Islam Indonesia [sebuah gerakan Islam fanatik—yang paling kuat pada 1950-an dan memperoleh basis dukungannya di Jawa Barat—yang berupaya mendirikan negara Islam dengan kekuatan senjata] dan Masyumi—Partai Sosialis Indonesia...[164]

Bahkan, pada awal 1967, Soeharto sendiri menegaskan bahwa "militer tidak akan menyetujui rehabilitasi kembali partai [Masyumi] itu."[165] Dengan ernyatan-pernyataan tersebut, beberapa kalangan berpendapat bahwa kemungkinan Masyumi untuk direhabilitasi kembali sama sekali sudah tertutup. Dan jelas, kalangan militer masih amat curiga terhadap Islam politik. Dalam hal ini, beberapa kali kontak senjata antara mereka dengan unsur-unsur politik Islam pada masa lalu sangat memainkan peran. Seperti dicatat oleh Harold Crouch, ini terutama amat terasa di kalangan "perwira-perwira yang pernah terlibat dalam pertempuran bersenjata melawan Darul Islam dan pemberontakan-pemberontakan regional lain yang dilakukan kaum Muslim." Sementara itu, mereka yang "ikut terlibat dalam kampanye pemerintah pusat melawan PRRI benar-benar merasa pedih dengan 'pengkhianatan' Masyumi yang bersimpati, sedikitnya tidak menya-

---

[164]Allan Samson, "Islam in Indonesian Politics," *Asian Survey*, No. 12, Vol. VII, Desember 1968, h. 1005.

[165]Harold Crouch, "Indonesia," h. 201.

lahkan, pemberontakan yang mengorbankan 2.500 nyawa tentara itu."[166]

Tanggapan-tanggapan tidak terduga di atas membuat bekas para pemimpin dan aktivis Masyumi sadar bahwa rehabilitasi partai mereka hampir sepenuhnya mustahil. Melihat sikap tegas para pimpinan militer mengenai masalah ini, banyak kalangan berkesimpulan bahwa representasi politik para pemimpin Masyumi di masa Orde Baru hanya dapat terjamin jika mereka bersedia mendefinisikan kembali agenda politik mereka dalam kerangka-kerangka yang lebih dapat diterima pemerintah. Dalam hal ini, pembentukan sebuah partai politik baru (dengan harapan bahwa partai ini dapat mereproduksi corak dan roh Masyumi), tampaknya menjadi satu-satunya pilihan. Untuk alasan itu, pada pertengahan 1967, dibentuk Panitia Tujuh untuk bernegosiasi dengan pemerintah Orde Baru mengenai kemungkinan didirikannya partai baru. Wadah politik baru ini dimaksudkan untuk "menyatukan seluruh kekuatan dan organisasi Islam yang ada dan yang tidak tergabung dalam sebuah partai."[167]

Berkenaan dengan agenda khusus ini, rezim Orde Baru tampaknya tidak cukup berkenan dengan para bekas pemimpin Masyumi. Meskipun demikian, lepas dari penolakan tegas mereka terhadap upaya rehabilitasi Masyumi, para pemimpin Orde Baru sebenarnya cukup khawatir dengan representasi konstituen politik Islam di masa depan. Yang terutama mereka khawatirkan adalah, ketiadaan mekanisme politik untuk mengartikulasikan dan mengagregasikan kepentingan-kepentingan konstituen politik Islam di atas akan menumbuhkan rasa frustasi yang lebih dalam, yang

[166]Harold Crouch, "Indonesia," h. 200

[167]Allan Samson, "Islam in Indonesian Politics," hh. 1005-1007.

pada gilirannya akan mendorong mereka ke arah ekstremisme politik yang lebih membahayakan. Terutama karena alasan inilah maka pemerintah Orde Baru menyepakati maksud mereka untuk mendirikan organisasi politik baru. Setelah melalui serangkaian perjuangan yang berat, izin untuk mendirikan partai politik baru pun akhirnya diberikan kepada bekas konstituen Masyumi.

Meskipun demikian, penting untuk dicatat bahwa persetujuan pemerintah di atas bukan tanpa pembatasan sama sekali. Sepanjang proses tersebut, jelas sekali bahwa rezim Orde Baru ingin terus mengontrol aktivitas politik bekas anggota Masyumi, terutama para pemimpinnya. Karena itu, organisasi politik yang akan didirikan baru akan diakui jika bekas pemimpin Masyumi yang senior tidak menduduki posisi kepemimpinan di dalamnya. Demikianlah, pada 20 Februari 1968, Partai Muslimin Indonesia (Parmusi) didirikan di bawah pimpinan Djarnawi Hadikusumo dan Lukman Harun, dua aktivis Muhammadiyah.[168]

Para bekas aktivis Masyumi tidak senang dengan cara Parmusi didirikan dan prasyarat-prasyarat yang menyertainya di atas. Mereka tidak puas dengan "tidak adanya pemimpin sejati" di partai itu, terutama sekali "pemimpin dengan karisma pribadi yang besar." Karena alasan itu, disusunlah rencana untuk membawa masuk beberapa bekas tokoh senior Masyumi dalam kepimpinanan partai. Dus, bukanlah suatu kebetulan jika Mohammad Roem, bekas Menteri Luar Negeri, Wakil Perdana Menteri, dan pemimpin elite Masyumi, terpilih sebagai Ketua Umum Parmusi dalam kongres pertama partai itu di Malang, Nopember 1968.[169]

[168]Untuk paparan yang lebih terperinci mengenai pendirian Parmusi, lihat Kenneth E. Ward, *The Foundation of the Partai Muslimin Indonesia*, Ithaca: Modern Indonesian Project, Southeast Asia Program, Cornell University, 1970.

[169]Kenneth E. Ward, *The Foundation of the Partai Muslimin Indonesia*, hh. 41-54.

Yang membuat mereka cemas, susunan kepemimpinan baru ini tidak direstui rezim Orde Baru. Tetapi, daripada mengambil risiko dibubarkan, partai mengikuti kehendak itu dan akhirnya menerima struktur kepemimpinan sebelum kongres. Terlepas dari itu, pengaruh para bekas pemimpin senior Masyumi dalam partai itu masih kuat. Para pemimpin Parmusi yang lebih muda tetap menghormati mereka, seperti digambarkan Harold Crouch,

> Terutama setelah diloloskannya undang-undang pemilihan umum pada penghujung 1969, mereka makin lama makin menoleh ke bekas tokoh-tokoh Masyumi, baik di Jakarta maupun di daerah-daerah, untuk memperoleh dukungan bagi Parmusi. Sebuah Panitia Pemilihan Umum dibentuk di bawah pimpinan Roem, bekas tokoh-tokoh Masyumi ditunjuk untuk menduduki posisi kepemimpinan partai di daerah-daerah, dan berbagai persiapan dilakukan untuk memasukkan para pemimpin Masyumi senior dalam daftar kandidat partai untuk pemilihan umum. Pada saat yang sama, para jurubicara Parmusi di daerah-daerah makin lama makin berbicara dengan nada kritis terhadap pemerintah.[170]

Dilaporkan bahwa, karena alasan-alasan di atas (pengaruh bekas tokoh-tokoh Masyumi senior yang makin besar dan sikap Parmusi yang kritis terhadap pemerintah), John (Jaelani) Naro, salah seorang ketua partai, "yang dianggap punya hubungan dekat dengan Mayor Jenderal Ali Murtopo, tangan kanan Presiden Soeharto," mengadakan kudeta di partai itu pada 1970. Lebih dari yang lainnya, pergolakan internal ini memudahkan pemerintah untuk turut campur ke dalam kepemimpinan partai. Dan itu mengha-

[170]Harold Crouch, *The Army and Politics in lndonesia*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1978, h. 262.

silkan digantikannya Djarnawi Hadikusumo dengan M.S. Mintaredja, salah seorang anggota kabinet Presiden Soeharto dengan latar belakang Islam yang kuat.[171]

Didirikannya Parmusi tampaknya tidak menunjukkan perubahan apa pun dalam hal hubungan antara para pemimpin dan aktivis Islam politik dengan para elite pemerintah Orde Baru. Situasi yang mengitari terbentuknya partai ini menunjukkan bahwa, berkenaan dengan artikulasi ideologis dan politis kelompok Islam, pemerintah Orde Baru setidak-tidaknya sama khawatirnya dengan pendahulu-pendahulunya. Ini makin lama makin jelas ketika rezim Orde Baru menolak (1) tuntutan kelompok Islam agar Piagam Jakarta dilegalisasikan kembali pada sidang Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara (MPRS) tahun 1968, dan (2) dilangsungkannya Kongres Umat Islam Indonesia pada tahun yang sama.[172]

Implikasi-implikasi dari berbagai perkembangan awal ini amat jauh. Pertama-tama, harapan kelompok Islam untuk memainkan peran lebih besar dalam rezim Orde Baru segera pudar. Yang lebih serius, perkembangan-perkembangan itu menumbuhkan sikap saling curiga dan memusuhi yang jauh lebih dalam antara para pemimpin dan aktivis Islam politik dan elite pemerintah Orde Baru. Dalam hal ini, cukuplah jika dikatakan bahwa, sementara

---

[171]Harold Crouch, "Indonesia," h. 202. Lihat juga karyanya *The Army and Politics in Indonesia*, hh. 261-262. Pada masa-masa kemahasiswaannya, Mintaredja adalah Ketua Umum HMI. Selain itu, ia juga aktivis Muhammadiyah yang menonjol.

[172]Lihat Allan Samson, "Islam in Indonesian Politics," hh. 1012-1013; Kenneth E. Ward, *The Foundation of the Partai Muslimin Indonesia*, hh. 44-49; B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, h. 153; Harold Crouch, "Indonesia," h. 201; Deliar Noer, "Contemporary Political Dimension of Islam," M.B. Hooker (ed.), *Islam in Southeast Asia*, Leiden: E.J. Brill, 1983, h. 192.

pihak yang pertama memandang pihak yang kedua perlahan-lahan makin bergerak ke arah sekularisasi dan bersimpati kepada kepentingan-kepentingan kelompok Kristen,[173] pihak yang kedua memandang dukungan pihak yang pertama terhadap Pancasila hanya taktis dan untuk manis muka belaka.[174]

Dengan hasil pemilihan umum 1971, kekuatan Islam politik makin merosot. Ini sebagian disebabkan karena, lewat langkah-langkah yang benar-benar sudah ditata, rezim Orde Baru berhasil menciptakan "kondisi-kondisi yang sangat tidak mengenakkan bagi partai-partai politik."[175] Dalam pemilihan umum di atas, pemerintah menggunakan Sekretariat Bersama Golongan Karya (Sekber Golkar) sebagai mesin pemilihannya. Organisasi yang pada awalnya dibentuk sebagai koalisi antara berbagai kekuatan untuk mengimbangi pengaruh PKI dalam pemerintahan itu disegarkan kembali dan diperluas hingga menjadi kekuatan politik yang amat besar.

---

[173]Bahkan, menurut Justus M. van der Kroef, "terutama di lingkungan NU dan PSII, berkembang keyakinan bahwa Soeharto, dalam menjalankan roda Orde Baru, benar-benar terlalu banyak bergantung kepada dukungan para pemimpin partai-partai Kristen. Terutama Frans Seda, pemimpin muda yang tengah naik daun dalam Partai Katolik, adalah *bete noire* bagi kaum Muslim." Justus M. van der Kroef, *Indonesia After Sukarno*, Vancouver: University of British Columbia Press, 1971, h. 57.

[174]Allan Samson, "Islam in Indonesian Politics," hh. 1013-1017; B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, hh. 154-156.

[175]Harold Crouch, "Indonesia," h. 202. Untuk paparan lebih lengkap mengenai pelaksanaan pemilihan umum 1971, lihat Masashi Nishihara, *Golkar and the Indonesian Elections of 1971*, Ithaca: Monograph Series, Modern Indonesian Project, Cornell University, 1972; Kenneth E. Ward, *The 1971 Election in lndonesia: An East Java Case Study*, Clayton: Monash Papers on Southeast Asia No. 2, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1974; Oey Hong Lee (ed.), *Indonesia After the 1971 Elections*, London and Kuala Lumpur: Oxford University Press, l974.

Tetapi, yang lebih penting lagi, obsesi memperoleh kemenangan mutlak di seluruh wilayah Indonesia telah mengakibatkan rezim Orde Baru, yang didominasi kelompok militer, menggunakan langkah-langkah koersif dan kooptatif untuk mempengaruhi hasil pemilihan umum. Angkatan bersenjata dan birokrasi menjadi tulang punggung Golkar. Lewat keputusannya yang tidak populer, Amir Machmud, yang kala itu Menteri Dalam Negeri, menerbitkan Peraturan Menteri (Permen 12/1969) "yang dimaksudkan untuk 'memurnikan' wakil-wakil Golkar di badan-badan legislatif tingkat provinsi dan lokal." Peraturan itu menyebutkan bahwa "seluruh anggota kelompok-kelompok fungsional yang ditugaskan di badan-badan provinsi dan lokal harus diganti jika mereka bergabung ke dalam partai-partai politik [PNI, NU, Parmusi, PSII, Perti, dan lain sebagainya]."[176] Selain itu, ia juga mengeluarkan sebuah Peraturan Pemerintah (PP 6/1970) yang punya konsekuensi luas dalam pemilihan umum, karena peraturan itu menegaskan bahwa "kelompok-kelompok tertentu dalam pegawai negeri swasta dilarang menjadi anggota partai-partai politik: anggota ABRI, semua pegawai negeri swasta yang bekerja pada Departemen Pertahanan, hakim dan penuntut umum, sejumlah kecil pegawai-pegawai khusus mencakup Gubernur dan Wakil Gubernur Bank Indonesia, dan beberapa pemegang jabatan penting lainnya yang akan ditetapkan oleh Presiden."[177]

Peraturan-peraturan pemerintah di atas digunakan untuk memastikan monoloyalitas kepada Golkar. Peraturan-peraturan itu menegaskan bahwa para pegawai negeri sipil dilarang terlibat dalam berbagai aktivitas atau menjadi anggota partai-partai po-

[176]Kenneth E. Ward, *The 1971 Election in lndonesia*, h. 11.

[177]Kenneth E. Ward, *The 1971 Election in lndonesia*, h. 12.

litik tertentu. Alih-alih, mereka didesak untuk tetap loyal kepada pemerintah yang mempekerjakan mereka. Jika tidak, promosi mereka akan dihalang-halangi, atau bahkan mereka akan dipecat sekalian. Langkah-langkah ini, tentu saja, menjamin dukungan yang eksklusif terhadap Golkar.[178]

Sementara itu, kelompok militer mengintimidasi para pemimpin partai politik dan pemilih-pemilihnya, terutama pada tingkat lokal. Mereka yang menyuarakan kritik keras terhadap pemerintah, khususnya berkaitan dengan masalah-masalah penyelenggaraan pemilihan umum, ditangkap atau diinterogasi. Dalam hal ini, beberapa pengamat menilai bahwa bekas para pendukung PKI adalah kelompok yang paling sering dikenai intimidasi. Mereka bahkan seringkali "dipanggil ke markas-markas besar militer dan diperintahkan untuk mencoblos tanda gambar Golkar."[179]

Dengan semua langkah ini, juga karena dibatasinya masalah-masalah yang layak diangkat dalam kampanye (misalnya, partai-partai tidak diperkenankan menggunakan nama Soekarno [PNI] dan sentimen Islam yang dapat mengundang kontroversi seputar Pancasila sebagai ideologi negara [NU, Parmusi, PSII, Perti] sebagai tema-tema kampanye) dan prosedur pemilihan kandidat serta penelitian khusus atas mereka oleh pemerintah,[180] Golkar berhasil memperoleh kemenangan mutlak dalam pemilihan umum dengan mengantongi 62, 80% suara. Karena relatif tidak terkena intervensi luar, NU berhasil mengantongi 18,67% suara—sedikit

[178]Kenneth E. Ward, *The 1971 Election in lndonesia*, h. 12; Harold Crouch, *The Army and Politics in lndonesia*, h. 267.

[179]Untuk uraian lebih lanjut, lihat Kenneth E. Ward, *The 1971 Election in lndonesia*, h. 15.

[180]Dimodifikasi dari Herbert Feith, *The Indonesian Elections of 1955* dan Masashi Nishihara, *Golkar and the Indonesian Elections of 1971*.

lebih baik dari perolehan suara mereka dalam pemilihan umum 1955 (18,4%). Namun Parmusi, yang seringkali dipandang sebagai penerus Masyumi, benar-benar terpuruk dengan hanya mengantongi 5,36% suara (pada 1955, Masyumi memperoleh 20,9% suara). Dua partai Islam lain yang lebih kecil (PSII dan Perti) juga kehilangan dukungan. Pada pemilihan umum 1955, keduanya memperoleh 2,9% dan 1,3% suara, sedang pada 1971 hanya memperoleh 2,39% dan 0,70%.[181]

Berbagai perkembangan setelah pemilihan umum 1971 hanya memperbesar rasa frustasi masyarakat politik Islam. Kekalahan dalam pemilihan umum tidak hanya tercermin dalam merosotnya wakil Islam di parlemen. Hal itu juga tampak dalam komposisi kabinet baru, di mana keterlibatan tokoh-tokoh politik Islam benar-benar mulai dikebiri. Salah satu kasus yang paling jelas menunjukkan hal itu adalah mulai memudarnya dominasi NU dalam Departemen Agama. Dalam komposisi kabinet baru, departemen yang sudah sejak lama menjadi basis politik dan birokrasi NU ini dipercayakan kepemimpinannya kepada A. Mukti Ali, seorang Muslim modernis dan gurubesar IAIN Yogyakarta yang tidak berafiliasi kepada partai politik mana pun.

Akhirnya, konstruk lama partai-partai Islam, khususnya dalam kerangka wadag politik (yakni partai Islam), memudar ketika pemerintah Orde Baru melakukan restrukturisasi sistem kepartaian pada Januari 1973. Dengan pengecualian Golkar, pemerintah mendesak agar kesembilan partai yang ada bergabung ke dalam dua partai politik baru. Dalam kerangka ini, keempat partai Islam

[181]Untuk paparan lebih jauh, lihat Umaidi Radi, *Strategi PPP 1973-1982: Suatu Studi Tentang Kekuatan Politik Islam Tingkat Nasional*, Jakarta: Integrita Press, 1984; Syaifuddin Zuhri et al., *PPP, NU dan MI: Gejolak Wadah Politik Islam*, Jakarta: Integrita Press, 1984.

bergabung ke dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Lima yang lainnya, yang pada dasarnya terdiri dari partai-partai nasionalis dan Kristen, digabung ke dalam Partai Demokrasi Indonesia (PDI). Karena kehadiran Islam sebagai agama bersama para pemimpin dan aktivisnya, PPP relatif lebih kohesif dibanding PDI. Meski demikian, terlepas dari itu, PPP mengalami banyak perpecahan internal (mengindikasikan tidak berlangsungnya fusi yang menyeluruh), yang pada gilirannya mempengaruhi kinerja politisnya.

Terlepas dari proses depolitisasi yang terus dilakukan Orde Baru (menyusul pemilihan umum 1971, proses itu diperkuat dengan penerapan konsep massa mengambang di mana aktivitas-aktivitas partai di tingkat desa dan kecamatan hampir sepenuhnya diberangus), ditambah dengan dilaksanakannya sistem politik yang pada dasarnya tidak kompetitif oleh rezim, PPP berhasil memperoleh lebih banyak suara dalam pemilihan umum 1977 (29,29%, dibandingkan dengan 27,12% pada 1971). Tetapi perpecahan yang terus berlangsung dalam tubuh PPP, terutama semasa kepemimpinan John Naro (selain strategi pemerintah untuk secara intensif mengkooptasi banyak tokoh dan intelektual Muslim),[182] memperlemah kekuatan PPP dalam pemilihan umum. Demikianlah, dalam pemilihan umum 1982 dan 1987, PPP hanya memperoleh masing-masing 27,78% dan 15,97% suara.[183]

---

[182]Lihat, "Pondok-pondok yang Berpaling," *Tempo*, 21 Februari 1987, hh. 20-28; "Pasang Surut Hubungan Islam-Beringin," *Tempo*, 21 September 1991, hh. 22-33.

[183]Persentase voting ini diambil dari Leo Suryadinata, *Military Ascendancy and Political Culture: A Study of Indonesia's Golkar*, Athens: Monograph Series in international Studies, Southeast Asia Series, No. 83, 1989, hh. 159-160. Penurunan drastis perolehan suara PPP pada pemilihan umum 1987 terutama disebabkan penarikan diri NU (unsur pokok dalam PPP) dari PPP. Mengenai penarikan diri NU dari PPP,

Kekecewaan masyarakat Muslim terhadap negara juga diperkuat oleh sejumlah kebijakan negara yang dipandang menyerang keyakinan-keyakinan keagamaan mereka. Pada tahun-tahun pertama berkuasanya rezim Orde Baru, para pemimpin Muslim terutama marah kepada Ali Sadikin (saat itu Gubernur DKI Jakarta yang flamboyan) yang membolehkan judi.[184] Tetapi yang tampaknya benar-benar memancing kemarahan sebagian besar masyarakat Muslim adalah undang-undang perkawinan yang diusulkan pemerintah pada 1973, yang dipandang banyak kalangan bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam. Tidak mengejutkan jika usulan itu mengundang reaksi keras kaum Muslim, anggota-anggota parlemen keluar ruangan, dan pemuda-pemuda Muslim menduduki gedung DPR untuk beberapa lama. Akhirnya, kompromi dicapai dengan dicabutnya dan/atau dimodifikasinya beberapa butir yang dianggap paling bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam.[185]

Pada 1978, lagi-lagi masyarakat Muslim merasa diserang secara teologis. Mereka merasa keberatan dengan upaya rezim, dalam salah satu sidang MPR, untuk menaikkan status aliran kepercayaan menjadi sama dengan posisi agama seperti Islam dan Kristen. Reaksi keras dari para pemimpin dan aktivis Muslim, termasuk mereka yang menjadi anggota parlemen (khususnya unsur PPP),

---

lihat Bahtiar Effendy, "The 'Nine Stars' and Politics: A Study of the Nahdlatul Ulama's Acceptance of Asas Tunggal and Its Withdrawal From Politics," tesis master, Ohio University, 1988, terutama hh. 219-264.

[184]Kebijakan ini "dimaksudkan dalam rangka meningkatkan pemasukan dana pemerintah DKI Jakarta." Justus van der Kroef, *Indonesia After Sukarno*, h. 57.

[185]Untuk paparan lebih jauh mengenai undang-undang perkawinan 1973, lihat Muhammad Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementrian Pelajaran Malaysia, 1982, hh. 145-155.

memaksa rezim untuk membatalkan rencana itu.[186] Karena tidak mau menentang baik aspek ritual maupun teologis Islam, Presiden Soeharto—yang juga Muslim—tidak mau mengakui aliran kepercayaan sebagai agama. Pada 1979, aliran kepercayaan ini kemudian secara resmi diakui sebagai salah satu unsur kebudayaan Indonesia. Karena itu, pengawasannya diserahkan kepada Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, dan bukan kepada Departemen Agama.[187]

Serangan paling akhir terhadap konstruk lama Islam politik, terutama dalam kerangka simbolisme ideologisnya, berlangsung pada 1983. Terlepas dari kampanye besar-besaran Orde Baru untuk menyebarkan Pancasila,[188] pemerintah percaya bahwa kelompok-kelompok sosial-keagamaan dan politik tertentu masih diragukan komitmennya kepada ideologi negara. Dalam pandangan Presiden Soeharto, "mereka tidak meyakini Pancasila seratus persen."[189] Bahkan, Soeharto mengingatkan bahwa "ada kelompok-kelompok yang ingin mengubah Pancasila."[190] Sudut pandang ini, dibarengi dengan pandangan bahwa sentimen-sentimen ideologis yang berbasis agama turut bertanggungjawab atas terjadinya

[186]Mengenai reaksi para pemimpin Muslim, lihat *Sikap Majelis Ulama dan Pemimpin-pemimpin Islam Indonesia terhadap Aliran Kepercayaan*, tanpa penulis, penerbit dan tanggal penerbitan.

[187]Lihat Nurcholish Madjid, "Islam in Indonesia: Challenges and Opportunities," Cyriac K. Pullapilly (ed.), *Islam in the Contemporary World*, Notre Dame: Cross Roads Books, 1980, h. 346.

[188]Upaya-upaya ini dilakukan lewat (1) memasukkan Pancasila dalam kurikulum pendidikan; dan (2) penataran P4 (Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila). Lihat *Himpunan Ketetapan-Ketetapan MPR 1978*, Jakarta: tanpa nama penerbit, 1978, hh. 112-114 dan 49-58.

[189]Lihat *Kompas*, 8 April 1980.

[190]David Jenkins, *Suharto and His Generals: Indonesian Military Politics 1975-1983*, Ithaca: Monograph Series, Publication No. 64, Cornell Modern Indonesian Project, Southeast Asia Program, Cornell University, 1984, h. 158.

huru-hara brutal dalam kampanye pemilihan umum 1982 (sebagaimana tampak dalam peristiwa Lapangan Banteng),[191] menyebabkan pemerintah menerapkan kebijakan Pancasila sebagai asas tunggal bagi seluruh organisasi politik (Golkar, PPP dan PDI) yang ada. Dalam pidato tahunannya di depan DPR, 16 Agustus 1982, Presiden Soeharto menegaskan bahwa "seluruh kekuatan sosial dan politik harus menyatakan bahwa dasar ideologi mereka satu-satunya adalah Pancasila."[192]

Terpojokkan oleh desakan ideologis ini, baik PPP maupun PDI pada dasarnya tidak punya pilihan lain kecuali menerima Pancasila sebagai dasar ideologi mereka. Dalam kongresnya pada Agustus 1984, PPP mengganti Islam dengan Pancasila sebagai dasar ideologi mereka. Sebelum pemilihan umum 1987, partai itu juga mengubah simbolnya, dari Ka'bah (merujuk ke tanah suci Mekkah, kiblat sembahyang kaum Muslim) menjadi bintang (salah satu simbol Pancasila).[193]

Setelah merasa pasti bahwa organisasi-organisasi politik yang ada mematuhi keinginan mereka untuk menerapkan Pancasila sebagai asas tunggal, rezim Orde Baru menekan semua organisasi kemahasiswaan dan organisasi sosial-kegamaan untuk mengambil langkah serupa. Ketika undang-undang keormasan dikeluarkan pada 1985, organisasi-organisasi kemahasiswaan dan sosial-kegamaan Islam seperti—hanya untuk menyebut beberapa nama—

---

[191]Peristiwa Lapangan Banteng merujuk kepada kampanye Golkar yang ricuh pada 18 Maret 1982 di Jakarta. Di situ terjadi bentrok fisik yang keras antara para pendukung PPP dan Golkar. Untuk paparan yang lebih jauh, lihat misalnya edisi-edisi *Tempo* berikut ini: 27 Maret, 3 April, dan 10 April 1983.

[192]Lihat, Presiden Soeharto, *Amanat Kenegaraan IV 1982-1985*, Jakarta: Inti Idayu Press, 1985, h. 11.

[193]Lihat, M. Natsir Tamara, "Sejarah Politik Islam Orde Baru," *Prisma*, No. 51, 1988, h. 49.

NU, Muhammadiyah, MUI, HMI, PMII, harus menerima Pancasila sebagai asas organisasi mereka.[194]

Perkembangan itu membuat sebagian besar masyarakat Muslim Indonesia merasa sangat kecewa. Mereka merasa bahwa, tidak saja tokoh-tokoh mereka disingkirkan dari arus utama politik bangsa, tetapi bahkan—hingga tahap tertentu—diskursus politik negeri ini pun tidak mencerminkan kenyataan bahwa mayoritas penduduknya Muslim. Karena itu, sedemikian pahitnya, mereka merasa bahwa pemerintah Orde Baru yang didominasi militer telah memperlakukan para pemimpin dan aktivis politik Muslim, terutama yang berasal dari Masyumi, seperti "kucing kurap".[195] Maka bisa dipahami jika banyak dari mereka yang melihat bahwa politik pengasastunggalan Pancasila sebagai upaya lebih jauh yang sengaja diambil oleh rezim untuk mendepolitisasi, jika bukan menghancurkan, Islam.[196]

Berdasarkan semua alasan di atas, tidaklah mengejutkan bila oposisi utama terhadap rezim Orde Baru, baik yang bersifat damai atau tidak, kerapkali muncul dari para pemimpin dan aktivis Islam politik. Sebagaimana dikemukakan sebelumnya, cukuplah jika dikatakan di sini bahwa hubungan politik di antara kedua belah pihak di-

[194]Lihat, Lukman Harun, *Muhammadiyah dan Asas Pancasila*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986; Saleh Harun dan Abdul Munir Mulkhan, *Latar Belakang Ummat Islam Menerima Pancasila Sebagai Asas Tunggal*, Yogyakarta: Aquarius, 1987; Bahtiar Effendy, "The 'Nine Stars' and Politics," hh. 58-128.

[195]Ungkapan ini pada mulanya muncul dalam pertemuan beberapa menit sejumlah pemimpin Muslim reformis pada 1 Juni 1972, sebagaimana dikutip dalam Muhammad Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia*, h. 121. Lihat juga Ruth McVey, "Faith as the Outsider: Islam in Indonesian Politics," h. 199.

[196]Lihat, "Robohnya Dinding Politik Islam," *Tempo*, 29 Desember 1984, hh. 12-16.

tandai oleh permusuhan timbal-balik. Kenyataan bahwa hubungan yang tidak mudah itu masih tetap berlangsung sepanjang 1970-an dan berlanjut hingga pertengahan 1980-an tampak dalam beberapa gerakan sempalan yang seringkali muncul di bawah bendera Islam.

Pada 1978, seorang tak dikenal bernama Warman, mengangkat dirinya sendiri sebagai pewaris semangat Kartosuwirjo, pemimpin gerakan DI di Jawa Barat yang dihukum mati karena mengkhianati negara pada 1962. Didukung oleh pengikutnya yang benar-benar radikal, gerakan Warman mengesahkan diambilnya langkah-langkah kekerasan.[197] Pada 1981, seorang anak muda fanatik bernama Imran Muhammad Zein muncul mengobarkan semangat revolusi Islam di Indonesia. Kegiatan-kegiatannya termasuk konfrontasi fisik dengan pihak militer setempat (Cicendo, Jawa Barat) dan pembajakan pesawat penerbangan domestik (Garuda Woyla).[198]

Kekecewaan-kekecewaan religio-politis itulah yang melahirkan sejumlah insiden kekerasan yang diasosiasikan dengan aktivisme Muslim pada pertengahan 1980-an (misalnya, pemboman BCA [Bank Central Asia] milik pengusaha Cina, pemboman Candi Borobudur di Jawa Tengah, dan lainnya). Yang paling mengerikan adalah insiden berdarah di Tanjung Priok, daerah pelabuhan di Jakarta Utara, pada 12 September 1984. Dalam kasus ini, kaum Muslim di daerah tersebut mengadakan demonstrasi besar-besaran sebagai reaksi terhadap tindakan dua petugas Koramil yang dianggap sangat tidak senonoh (yakni memasuki mushalla As Sa'adah

---

[197]Lihat, "Dari Syak Wasangka dan Sengketa," *Tempo*, 6 Juli 1991, h. 32.

[198]Lihat, "Dari Syak Wasangka dan Sengketa," *Tempo*, 6 Juli 1991, h. 32. Untuk paparan lebih jauh mengenai Imran, lihat *Dari Cicendo ke Meja Hijau: Imran Imam Jamaah*, tanpa pengarang, Solo: C.V. Mayasari, 1982.

tanpa mencopot sepatu dan menyiram dinding masjid dengan air comberan) dan penangkapan sewenang-wenang beberapa aktivis masjid lokal. Dipimpin Amir Biki, mantan pendukung Orde Baru yang ikut memimpin sejumlah demonstrasi mahasiswa menentang Soekarno serta seorang pemimpin informal yang menonjol di daerah itu, aksi-aksi demonstrasi di atas dihadapi oleh senjata-senjata otomatis pihak militer. Seberapa besar jumlah korban yang jatuh, tidak diketahui secara persis. Tetapi "[b]erbagai perkiraan menyebutkan bahwa sebanyak 63 orang terbunuh dan lebih dari 100 orang cidera berat. Belakangan, dari pihak-pihak keluarga dilaporkan bahwa sebanyak 171 orang hilang."[199]

Menyusul insiden-insiden itu, beberapa tokoh Muslim seperti Abdul Qadir Djaelani, H.M. Sanusi, Mawardi Noer, Salim Qadar, Usman Alhamidy dan A.M. Fatwa—untuk menyebut hanya nama-nama yang menonjol—dipenjarakan. Mereka dituduh, langsung maupun tidak langsung, menyulut peristiwa tersebut.[200]

CATATAN PENUTUP

Dari pembahasan panjang-lebar di atas, rasanya aman jika disimpulkan bahwa antagonisme politik antara Islam dan negara sebagian besar disebabkan oleh idealisme dan aktivisme Islam politik yang bercorak legalistik dan formalistik. Substansi politik kelompok yang terakhir, yang dikonseptualisasikan dalam kon-

---

[199]John Bresnan, *Managing Indonesia: The Modern Political Economy*, New York: Columbia University Press, 1993, hh. 223-224.

[200]Lihat *Indonesia Report*, Januari 15, 1985, h. 9. Lihat juga M. Nasir Tamara, *Indonesia in the Wake of Islam: 1965-1985*, Kuala Lumpur: Institute of Strategic and International Studies, 1986, hh. 20-22.

struk kesatuan nasional negara dengan Pancasila sebagai ideologinya, dipandang sebagai tatanan politik sekular. Ekspresi Islam politik yang formalistik itulah, sebagaimana akan dibahas dalam beberapa bab selanjutnya, yang dicoba untuk diubah oleh generasi intelektual Muslim baru.[]

BAB IV

MUNCULNYA INTELEKTUALISME ISLAM BARU: TIGA ALIRAN PEMIKIRAN

> Jika Islam hendak dipertahankan sebagai kekuatan sosial dan politik di Indonesia, maka seseorang harus memainkan peran sebagai perantara kultural antara Islam itu dan kebudayaan nasional baru Indonesia.
>
> —Leonard Binder[1]

Berkembangnya intelektualisme Islam baru di Indonesia selama dua dekade terakhir dapat dianggap berawal dari krisis. Nada umumnya dipengaruhi dan dibentuk oleh situasi yang memperlemah politik Islam dan akibat-akibat tidak menguntungkan yang ditumbulkannya terhadap para pemikir dan aktivisnya. Situasi yang tidak menguntungkan ini muncul terutama, meski tidak seluruhnya, karena hubungan politik yang tidak mesra antara Islam dan negara serta sintesis sosio-kultural dan politik Islam yang diakibatkannya dalam kerangka negara.

[1]Leonard Binder, "Islamic Tradition and Politics: The Kijaji and the Alim," A Commentary to Clifford Geertz's "The Javanese Kijaji: The Changing Role of A Cultural Broker," *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 2, October 1959-July 1960, h. 256.

Untuk alasan-alasan seperti yang akan didiskusikan di bawah nanti, kemunculan intelektualisme Islam baru dapat dipandang mewakili suatu upaya yang memberi harapan dalam rangka memperbaiki keretakan hubungan antara Islam dan negara. Sejauh ini, upaya-upaya tersebut dilakukan terutama lewat berbagai pernyataan pemikiran dan tindakan politik Islam baru yang dipandang lebih sesuai dengan kenyataan keragaman sosio-kultural dan religius Indonesia.

Kiprah intelektual tersebut dipelopori oleh sebuah generasi baru para pemikir dan aktivis Islam yang, sejak awal dekade 1970-an, berusaha mengembangkan sebuah format baru politik Islam di mana substansi, bukan bentuk, menjadi orientasi utama. Dalam model yang dikembangkan para intelektual baru tersebut, paham "keislaman" dan "keindonesiaan"—dua unsur penting yang memberikan legitimasi kultural dan struktural terhadap pembentukan "negara kesatuan nasional" Indonesia—disintesiskan dan diintegrasikan secara harmonis.[2]

Sebagaimana tampak dalam diskursus intelektual mereka, agenda ini mengharuskan (1) peninjauan kembali landasan teologis atau filosofis politik Islam; (2) pendefinisian kembali cita-cita politik Islam; dan (3) penilaian kembali cara-cara di mana cita-cita politik tersebut dapat dicapai secara efektif.

Inilah bagian utama yang akan dikupas dalam keempat bab berturut-turut mulai bab ini. Dalam bab empat ini sendiri, akan dipaparkan berbagai pandangan yang dikemukakan para tokoh intelektualisme Islam baru. Prinsip-prinsip pokok idealisme dan

[2]Untuk paparan ringkas mengenai integrasi keislaman dan keindonesiaan, lihat Nurcholish Madjid, "Integrasi Keislaman dalam Keindonesiaan untuk Menatap Masa Depan Bangsa," pidato disampaikan pada pembukaan Klub Kajian Agama (KKA) Paramadina, Jakarta, 1986.

aktivisme baru ini dapat dikategorikan berkisar pada tiga wilayah penting berikut: (1) pembaruan teologis/religius; (2) reformasi politik/birokrasi; dan (3) transformasi sosial.[3]

Terlepas dari kenyataan bahwa ketiga bidang pembaruan tersebut beroperasi dalam wilayah sosial yang berbeda, namun ketiganya telah dikombinasikan dalam suatu seruan yang meng-gugah dalam rangka artikulasi gagasan-gagasan dan praktik-praktik politik Islam baru. Berdasarkan perspektif tersebut, bab V akan menelusuri berbagai implikasi intelektualisme Islam baru ini dalam upaya mengembangkan rekonsiliasi politik antara Islam dan negara. Lebih khusus lagi, bab itu akan melihat sejauh mana gagasan-gagasan dan praktik-praktik baru tersebut memiliki kontribusi terhadap pembentukan sebuah model politik Islam yang baru dan secara kontekstual kukuh, khususnya dalam hal konstruk, tujuan-tujuan dan pendekatan-pendekatan taktisnya. Khusus mengenai perkara yang terakhir, yakni soal pendekatan politik Islam, akan didiskusikan dalam bab VI.

Akhirnya, penilaian terhadap dinamika intelektualisme Islam baru ini akan disajikan dalam bab VII. Bab ini difokuskan untuk melihat keuntungan-keuntungan (sumber-sumber) dan kerugian-kerugian (hambatan-hambatan) dari setiap aliran intelektualisme baru ini, baik secara sosial maupun politis. Analisis ini sangat penting karena akan (1) mengukur, secara kualitatif, kelangsungan setiap aliran intelektual itu di masa depan; dan, (2) mengingat berbagai perbedaan di antara ketiganya, berspekulasi sekitar wila-

[3]Saya berhutang budi kepada M. Dawam Rahardjo yang menunjukkan kepada saya ketiga wilayah intelektualisme Islam baru ini. Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo di Jakarta, 20 Agustus 1991. Untuk perbandingan yang bermanfaat, lihat Djohan Effendi dan Ismed Natsir (eds.), *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*, Jakarta: LP3ES, 1981, hh. 172-174.

yah-wilayah di mana masing-masing ketiganya dapat saling bertemu dan saling mengisi.

PEMBARUAN TEOLOGIS/KEAGAMAAN: SERUAN DESAKRALISASI, REAKTUALISASI DAN PRIBUMISASI

Dilihat dari perspektif intelektualisme Islam baru, masalah-masalah yang dihadapi politik Islam tidak semata-mata menyangkut perkara-perkara praktis. Terlepas dari kenyataan bahwa, sebagaimana telah digambarkan dalam bab terdahulu, masalah-masalah tersebut muncul secara agak eksklusif dalam bentuk kronik pergulatan politik, terdapat keyakinan yang diakui secara luas bahwa jantung persoalannya sebenarnya melampaui wilayah praktis tersebut.

Dari pengamatan mereka terhadap diskursus intelektual pemikiran politik Islam di Indonesia, khususnya sehubungan dengan gagasan-gagasan mengenai hubungan antara Islam dan negara, para pendukung intelektualisme Islam baru telah sampai pada kesimpulan bahwa masalah-masalah yang dihadapi berkaitan erat dengan, jika tidak berakar pada, dimensi-dimensi teologis atau filosofis politik Islam. Dalam pandangan mereka, landasan-landasan teologis atau filosofis tersebut—yang pada dirinya sendiri adalah produk pemahaman kaum Muslim terhadap doktrin-doktrin keagamaan mereka—mempengaruhi dan membentuk gagasan dan praktik para politisi Muslim, khususnya generasi yang lebih awal.

Jika perpolitikan Indonesia pascakolonial diamati, tampak bahwa para politisi Muslim mengalami kesulitan-kesulitan besar

dalam mensintesiskan landasan teologis atau filosofis mereka dengan realitas sosio-kultural dan politik yang ada. Ini khususnya berkenaan dengan upaya mereka untuk merumuskan hubungan antara Islam dan negara yang dapat diterima secara nasional. Berbagai episode politik menunjukkan bahwa upaya-upaya untuk membangun hubungan formalistik dan legalistik antara Islam dan sistem politik negara berakhir dengan kebuntuan, permusuhan ideologis dan politis yang meruncing, atau kekerasan.

Sebagai akibat dari perseteruan yang rumit dan tak mudah ini, gagasan dan praktik para politisi Muslim generasi yang lebih awal tumbuh dalam arah yang tampaknya tidak bisa dijembatani antara mereka dengan rekan-rekan mereka dari kelompok nasionalis. Meskipun dalam kubu yang disebut belakangan itu terdapat sejumlah tokoh yang beragama Islam, mereka tidak pernah menyetujui gagasan hubungan formalistik dan legalistik antara Islam dan negara. Sepanjang sejarah politik Indonesia modern, mereka menolak gagasan negara Islam atau Islam sebagai dasar ideologi negara. Konflik politik yang disebabkan oleh perbedaan ideologis ini mengakibatkan permusuhan di kalangan kelompok-kelompok yang berbeda pandangan tersebut.

Ketika posisi politik Islam tampak makin memburuk, terutama menyusul manuver politik pemerintah Orde Baru untuk menata kembali format politik Indonesia, beberapa pemimpin politik Islam generasi lama makin menampakkan sikap reaksioner mereka. Dalam pandangan beberapa pengamat politik Islam di Indonesia, ini merupakan indikasi dari ketidakmampuan para pemikir dan aktivis politik Islam untuk membangun respons religio-politik yang cerdas sehubungan dengan tantangan-tantangan

tersebut.[4] Karena itu, terlepas dari kenyataan bahwa agenda politik mereka pada tahun-tahun pertama pemerintahan Soeharto (yakni mendesak upaya legalisasi Piagam Jakarta; menuntut rehabilitasi Masyumi yang dilarang; dan berusaha keras untuk melibatkan secara langsung para mantan pemimpin Masyumi dalam Parmusi yang baru didirikan) ditolak Orde Baru, sikap para pembela format politik Islam masa lalu tetap hampir sepenuhnya tak berubah. Inilah yang membuat orientasi mereka terhadap politik dan agama praktis amat kaku. Beberapa pengamat menafsirkan tindak-tanduk religio-politik yang terus-menerus keras ini sebagai indikasi dari ketidakmampuan mereka untuk melepaskan pendekatan formalistik dan legalistik dalam politik.[5]

Tidak diragukan lagi, keteguhan hati mereka didorong oleh komitmen yang mendalam. Pendek kata, sikap itu didasarkan kepada keyakinan keagamaan yang terutama dibentuk oleh pemahaman mereka terhadap sifat Islam yang serba mencakup (holistik). Tetapi, mengingat kenyataan bahwa Indonesia adalah sebuah negara yang beragam secara sosial-keagamaan, sikap itu bagaimanapun tidak dapat diterima. Ini khususnya disebabkan karena, dalam pandangan beberapa pemimpin dan aktivis muda Muslim yang tergabung terutama dalam Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) dan Pelajar Islam Indonesia (PII), para elite politik Islam—khususnya yang berhaluan modernis—"kaku dan agak

---

[4]Lihat, Allan Samson, "Islam and Politics in Indonesia," disertasi doktor, University of California, 1972.

[5]Untuk analisis yang lebih mendalam mengenai masalah ini, lihat Allan Samson, "Islam in Indonesian Politics," *Asian Survey*, No. 12, Vol. VII, December 1968, hh. 1001-1017. Lihat juga artikelnya, "Indonesian Islam Since the New Order," dalam Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique, Yasmin Hussain (eds.), *Readings on Islam in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985, hh. 165-170.

dogmatis dalam pertimbangan-pertimbangan praktis."[6] Mereka meragukan keadekuatan keseluruhan strategi, taktik dan cita-cita politik Islam sebagaimana dipancangkan oleh para elite terdahulu. Bahkan beberapa di antara mereka tegas menentang gagasan Islam sebagai sebuah ideologi atau gagasan bahwa negara merupakan perpanjangan (atau bagian integral) dari Islam.[7] "Meskipun Islam, sebagai agama, mengandung ajaran-ajaran sosial-politik," tulis M. Dawam Rahardjo, salah seorang tokoh penting dalam gerakan intelektual Islam baru, "ia dalam dirinya sendiri bukanlah sebuah ideologi." Dengan demikian, "[sebuah] 'Ideologi Islam' tidak pernah ada."[8] Sementara itu, seperti direkam Ahmad Wahib, dalam upaya menghubungkan Islam dan negara secara lebih tepat, Djohan Effendi, tokoh lain yang juga menonjol perannya dalam intelektualisme Islam baru, dalam berbagai kesempatan menyatakan bahwa Nabi Muhammad sendiri tidak pernah mempromosikan sebuah negara Islam.[9]

Dilihat dari berbagai perkembangan religio-politik dan intelektual tersebut, para penganjur intelektualisme Islam baru ini percaya bahwa jantung persoalannya terletak pada corak ekspresi

---

[6]Lihat Nurcholish Madjid, "The Issue of Modernization among Muslims in Indonesia: From a Participant's Point of View," Ahmad Ibrahim, Sharon Siddioue, Yasmin Hussain (eds.), *Readings on Islam in Southeast Asia*, h. 383.

[7]Penilaian ini merujuk kepada ingatan-ingatan Ahmad Wahib mengenai sebuah diskusi antara sejumlah aktivis HMI dengan Prawoto Mangkusasmito, salah seorang mantan pemimpin Masyumi. Lihat Djohan Effendi dan Ismed Natsir (eds.), *Pergolakan Pemikiran Islam*, khususnya hh. 145-146 dan 150.

[8]M. Dawam Rahardjo, "Tujuan Perjuangan Politik Ummat Islam di Indonesia," *Panji Masyarakat*, No. 85, Agustus 1971. Dikutip dari Muhammad Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementrian Pelajaran Malaysia, 1982, h. 101.

[9]Djohan Effendi dan Ismed Natsir (eds.), *Pergolakan Pemikiran Islam*, h. 149.

teologis yang lazim dikembangkan para pemikir dan aktivis politik Islam. Pada titik-titik tertentu dalam pengalaman historis mereka, para pemimpin dan aktivis politik Islam yang terdahulu mematok pandangan keagamaan tentang urusan-urusan duniawi (yakni politik) dalam cara yang kelewat formalistik, legalistik, atau skripturalistik dalam orientasinya. Menurut generasi intelektualisme Islam yang baru muncul ini, kecuali jika rumusan teologis semacam itu diubah, atau sedikitnya dibuat menjadi lebih fleksibel dan adaptif, agaknya tak mungkin sebuah sintesis yang harmonis antara Islam dan negara dapat dibangun.

Dengan latar belakang itu, para intelektual Muslim baru menyerukan pembaruan pemikiran Islam dan penyegaran kembali pemahaman keagamaan kaum Muslim. Dalam konteks sejarah Islam Indonesia modern, hal ini sama sekali bukan agenda baru. Beberapa proposisi pokok mereka menyerupai kepedulian yang sudah dinyatakan Soekarno, yang pada dekade 1930-an menyuarakan pendapat bahwa kaum Muslim Indonesia harus menemukan kembali "api Islam," bukan memahami pesan-pesan Islam secara dangkal dalam pengertian literal dan tekstualnya.[10]

Meskipun seringkali disalahpahami oleh para pengkritik mereka, apa yang sesungguhnya ingin diupayakan para intelektual Muslim baru di atas dengan tema-tema religio-politik pembaruan bukanlah sebuah rencana untuk mengubah total doktrin-doktrin Islam. Seperti kaum Muslim lainnya, mereka percaya bahwa

---

[10]Mengenai pandangan-pandangan Soekarno tentang Islam, lihat *Surat-surat Islam dari Endeh*, Bandung: Persatuan Islam, 1936, yang dicetak ulang dalam Soekarno, *Dibawah Bendera Revolusi*, Vol. I, Jakarta: Panitia Penerbitan Dibawah Bendera Revolusi, 1964, hh. 325-344. Lihat juga M. Thalib dan Haris Fajar (eds.), *Pembaharuan Faham Islam di Indonesia: Dialog Bung Karno-A. Hassan*, Yogyakarta: Sumber Ilmu, 1985.

Islam itu kekal. Tetapi, mereka juga yakin bahwa pemahaman atau penafsiran kaum Muslim terhadap al-Qur'ân dan Sunnah, dua sumber utama ajaran-ajaran Islam, dapat diubah. Karena itu, sama halnya dengan kepedulian utama para pembaru dan pemikir Islam terkemuka di masa lalu (seperti Jamâl al-Dîn al-Afghânî, Muhammad 'Abduh, Rasyîd Ridhâ dan lain-lain), yang pengaruhnya hingga kini jelas masih terasa di dunia Muslim, mereka secara jujur ingin mendorong rekan-rekan mereka sesama Muslim untuk meninjau kembali pemahaman dan penafsiran mereka terhadap Islam sesuai dengan tuntutan situasi sosial.[11]

Dengan melakukan hal itu, diharapkan pemahaman kaum Muslim terhadap pesan-pesan keagamaan Islam tidak mandeg. Yang lebih penting lagi, seraya merefleksikan keyakinan bahwa Islam itu abadi dan universal (*al-Islâm shâlih li kull-i zamân wa makân*),[12] kaum Muslim tidak akan kehilangan pegangan dalam menghadapi tuntutan-tuntutan modernitas. Mereka akan mampu mengadakan dialog yang produktif dan cerdas antara universalitas ajaran-ajaran Islam dengan—dalam kasus khusus ini—kekhasan ruang dan waktu Indonesia. Termasuk dalam kerangka sosiologis ini adalah keragaman corak struktur-struktur sosial-keagamaan masyarakat Nusantara dan orientasi politik mereka.

---

[11]Pada umumnya diyakini bahwa ajaran-ajaran Islam berwatak permanen. Meskipun demikian, untuk memahami pesan-pesannya, khususnya pada masa setelah Nabi Muhammad, dibutuhkan penafsiran dan penafsiran kembali yang terus-menerus, sejalan dengan perubahan situasi. Dalam tradisi intelektual Islam, upaya ini disebut *ijtihâd*. Di sini, *ijtihâd* bermakna suatu usaha untuk mendapatkan penilaian independen dan disengaja, yang tidak saja dimaksudkan untuk menemukan makna ajaran-ajaran Islam, melainkan juga untuk mengungkap prinsip-prinsip umumnya.

[12]Istilah ini diambil dari tulisan Nurcholish Madjid, "Masalah Tradisi dan Inovasi Keislaman dalam Bidang Pemikiran serta Tantangan dan Harapannya di Indonesia," makalah disampaikan pada Festival Istiqlal, Jakarta, 21-24 Oktober 1991, h. 4.

Seperti telah dinyatakan pada bagian yang lalu, sejak akhir 1960-an hingga pertengahan 1970-an, keprihatinan teologis ini terutama sekali terasa sangat kuat, meski tidak eksklusif, di kalangan beberapa aktivis organisasi-organisasi mahasiswa Islam seperti HMI atau PII. Sebagai salah satu organisasi mahasiswa Islam paling menonjol di negeri ini, HMI mungkin merupakan organisasi terbaik untuk dimasuki agar bisa akrab dengan masalah-masalah penting baik yang berhubungan dengan masyarakat Muslim maupun masyarakat Indonesia pada umumnya.[13] Meskipun agenda pembaruan ini tidak pernah dimasukkan sebagai kebijakan resmi HMI, karena adanya perbedaan pendapat di antara anggota organisasi itu mengenai sifat dan substansi gerakan pembaruan di satu sisi dan sejarah politik Islam di sisi lain, namun beberapa pemimpin dan aktivisnya yang berpengaruh menjadi intelektual-pelaku gerakan pembaruan ini.[14]

Di Yogyakarta, kota di mana HMI didirikan pada 1947, gerakan pembaruan teologis ini berpusat di kalangan tokoh-tokoh yang lebih muda seperti Djohan Effendi, Mansyur Hamid, Ahmad Wahib, dan—dalam beberapa hal—M. Dawam Rahardjo. Selain aktivis HMI, tokoh-tokoh itu juga adalah peserta tetap kelompok studi yang diberi nama "Limited Group" (1967-1971).[15] Seperti tampak dalam

[13]Mengenai posisi HMI dalam diskursus ideologis dan politis Islam di Indonesia, lihat Victor I. Tanja, "Himpunan Mahasiawa Islam: Its History and Its Place among Muslim Reformist Movement in Indonesia," disertasi doktor, Hartford Seminary Foundation, 1979. Lihat juga Victor I. Tanja, *Himpunan Mahasiswa Islam: Sejarah dan Kedudukannya di Tengah Gerakan Muslim Pembaharu di Indonesia*, Jakarta: Sinar Harapan, 1982.

[14]Djohan Effendi dan Ismed Natsir (eds.), *Pergolakan Pemikiran Islam*, hh. 144-174.

[15]Anggota-anggota kelompok diskusi ini yang lainnya adalah Syu'bah Asa, Saifullah Mahyuddin, Djauhari Muhsin, Kuntowijoyo, Syamsuddin Abdullah, Muin

catatan harian Ahmad Wahib yang kontroversial, *Pergolakan Pemikiran Islam*, kelompok ini adalah forum diskusi terbuka yang terutama membahas persoalan-persoalan keagamaan, sosial, kultural dan politik.[16] Dalam suasana yang bebas, kelompok diskusi ini memberi kesempatan yang luas bagi para anggotanya untuk mengekspresikan gagasan mereka tanpa rasa khawatir kalau-kalau dicap sudah keluar dari batas-batas religius atau teologis yang lazim.[17] Sepanjang keberadaannya, kelompok diskusi ini dibimbing A. Mukti Ali, gurubesar perbandingan agama IAIN Yogyakarta, yang pada 1971-1978 menjabat sebagai Menteri Agama.[18]

Melalui diskusi-diskusi panjang dan intens yang diadakan di lingkungan HMI dan kelompok diskusi tersebut, mereka sampai pada beberapa kesimpulan yang terutama terfokus pada teologi. Meskipun tidak mengklaim orisinalitas, karena orang-orang lain juga banyak yang telah sampai pada kesimpulan-kesimpulan yang sama, mereka menegaskan kembali beberapa hal penting dan mengemasnya ke dalam perspektif religio-politik baru tentang hubungan antara Islam dan negara.

Umar, Kamal Muchtar, Simuh, dan Wadjiz Anwar. Lihat kata pengantar A. Mukti Ali untuk Djohan Effendi dan Ismed Natsir (eds.), *Pergolakan Pemikiran Islam*, h. vii. Sebagian dari informasi-informasi ini juga saya dapatkan dari wawancara dengan Kuntowijoyo, Ichlasul Amal, Djohan Effendi dan M. Dawam Rahardjo di Yogyakarta dan Jakarta antara Juli dan Agustus 1991.

[16]Djohan Effendi dan Ismed Natsir (eds.), *Pergolakan Pemikiran Islam*, terutama hh. 1-193.

[17]Lihat kata pengantar A. Mukti Ali untuk Djohan Effendi dan Ismed Natsir (eds.), *Pergolakan Pemikiran Islam*, h. viii.

[18]Untuk paparan singkat mengenai asal-usul intelektual A. Mukti Ali, lihat Howard M. Federspiel, *Muslim Intellectuals and National Development*, New York: Nova Science Publishers Inc., 1991, hh. 19-22.

Pertama, dalam pandangan mereka, tidak ada bukti yang tegas bahwa al-Qur'ân dan Sunnah memerintahkan kaum Muslim untuk mendirikan negara Islam. Menurut pengamatan mereka, eksperimentasi politik Nabi Muhammad tidak mengandung pernyataan sebuah negara Islam. Karenanya, mereka menolak agenda politik para pemimpin dan aktivis politik Islam yang lebih awal, yang menuntut pembentukan sebuah negara Islam atau negara yang berdasarkan ideologi Islam.[19]

Kedua, mereka mengakui bahwa Islam memberi seperangkat prinsip sosial-politik. Meskipun demikian, mereka memandang bahwa Islam bukanlah ideologi. Karenanya, dalam pandangan mereka, ideologi Islam itu tidak ada.[20] Bahkan, menurut beberapa dari mereka, ideologisasi Islam dapat dianggap sebagai reduksionisme Islam.[21]

Ketiga, karena Islam dipahami sebagai agama yang kekal dan universal, maka pemahaman kaum Muslim terhadapnya tidak boleh dibatasi hanya kepada pengertian formal dan legalnya, khususnya yang dibangun berdasarkan waktu dan ruang tertentu. Melainkan, pemahaman itu harus didasarkan kepada penafsiran yang menyeluruh dan cermat, yang menerapkan petunjuk tekstual dan doktrinalnya ke dalam situasi dan konteks kontemporernya. Sudut pandang ini, pada gilirannya, paling tidak menurut Ahmad

---

[19]Wawancara dengan Djohan Effendi di Jakarta, 26-27 Agustus 1991. Lihat juga Djohan Effendi dan Ismed Natsir (eds.), *Pergolakan Pemikiran Islam*, hh. 149 dan 155.

[20]M. Dawam Rahardjo, "Tujuan Perjuangan Politik Ummat Islam di Indonesia."

[21]Djohan Effendi dan Ismed Natsir (eds.), *Pergolakan Pemikiran Islam*, hh. 146 dan 150.

Wahib, meniscayakan transformasi Islam ke dalam seperangkat prinsip-prinsip dan praktik-praktik kontemporer.[22]

Keempat, mereka sangat percaya bahwa hanya Allah yang mengetahui kebenaran mutlak. Dengan demikian, sebenarnya hampir tidak mungkin bagi umat manusia untuk menjangkau realitas Islam yang mutlak. Dalam penilaian mereka, pemahaman kaum Muslim terhadap doktrin-doktrin keagamaan mereka pada dasarnya bersifat relatif dalam nilai, dan karenanya dapat diubah. Dengan adanya keragaman penafsiran terhadap Islam di satu sisi, dan kenyataan bahwa Islam tidak mengakui kependetaan dalam agama (*lâ rahbâniyyah fî al-Islâm*) di sisi lain, maka tak seorang pun dapat mengklaim bahwa pemahamannya tentang Islam adalah pemahaman yang paling benar dan paling otoritatif daripada yang lain. Karena itu, penting sekali bagi kaum Muslim untuk mengembangkan toleransi beragama, baik secara internal maupun eksternal.[23]

Dengan dasar-dasar pikiran yang fundamental itu, para intelektual baru di atas mengampanyekan corak perjuangan politik Islam yang lebih substantif—kurang simbolis—di mana program-program—bukan ideologi partisan—menjadi orientasi utama. Seraya menjauhkan fokus perhatian mereka dari struktur, dan dalam upaya mengakhiri permusuhan lama antara politik Islam dan ne-

[22]Djohan Effendi dan Ismed Natsir (eds.), *Pergolakan Pemikiran Islam*, hh. 19-20, 69, 110-111, 121-126.

[23]Djohan Effendi dan Ismed Natsir (eds.), *Pergolakan Pemikiran Islam*, hh. 33-43, 46-48, 90-91. Lihat juga Djohan Effendi, "Pluralisme Pemahaman dalam Perspektif Theologi Islam," M. Masyhur Amin (ed.), *Teologi Pembangunan: Paradigma Baru Pemikiran Islam*, Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1989, hh. 149-152; Djohan Effendi, "Pluralisme Pemikiran dalam Islam," makalah tidak diterbitkan, Agustus 1987; dan Djohan Effendi, "Persekusi ataukah Persuasi," makalah tidak diterbitkan, Fabruari 1986.

gara, mereka tidak melihat alasan untuk tidak menerima bentuk negara seperti yang ada sekarang ini. Bahkan, mereka menegaskan kembali posisi HMI dan organisasi-organisasi Islam lainnya, yang seawal 1969 telah mengusulkan agar Pancasila diterima sebagai cita-cita politik mereka. Dan akhirnya, mereka menegaskan bahwa kaum Muslim harus menyatakan komitmen utama mereka kepada Islam (yakni nilai-nilai Islam) dan bukan kepada lembaga-lembaga atau organisasi-organisasi (yakni partai-partai Islam).[24]

Meskipun demikian, titik paling menentukan dari gerakan pembaruan teologis ini bermula dari kiprah Nurcholish Madjid, sarjana lulusan IAIN Jakarta yang selama dua periode berturut-turut menjabat sebagai Ketua Umum PB HMI (1966-1969 dan 1969-1971). Oleh para pengamat Islam kontemporer di Indonesia, gagasan-gagasannya dipandang sebagai paradigma intelektual gerakan pembaruan teologis/religius ini. Itu tidak berarti bahwa gagasan-gagasannya secara substantif lebih baik dari gagasan rekan-rekannya yang lain di Yogyakarta, melainkan karena kenyataan bahwa ialah yang secara artikulatif lebih banyak merumuskan dan menyuarakan gagasan-gagasan tersebut. Selain itu, dan tidak disangsikan lagi, posisi uniknya sebagai Ketua Umum PB HMI (dan kenyataan bahkan menunjukkan, sejauh ini, baru ialah satu-satunya orang yang memimpin HMI selama dua periode berturut-turut), turut memberi bobot lebih besar terhadap berbagai pandangan dan pernyataannya.

Pada 2 Januari 1970, Nurcholish menyampaikan pidato dalam pertemuan-gabungan empat organisasi Islam: HMI, PII,

[24]Wawancara dengan Djohan Effendi di Jakarta, 26-27 Agustus 1991. Lihat juga Djohan Effendi dan Ismed Natsir (eds.), *Pergolakan Pemikiran Islam*, hh. 144-156.

Gerakan Pemuda Islam Indonesia (GPII), dan Persatuan Sarjana Muslim Indonesia (Persami).[25] Dalam makalahnya yang berjudul "Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Ummat," ia mengajukan pengamatan yang terus terang bahwa kaum Muslim Indonesia mengalami kemandegan dalam pemikiran keagamaan dan telah kehilangan "kekuatan daya-dobrak psikologis" (*psychological striking force*) dalam perjuangan mereka.[26] Indikasi penting dari kemandegan intelektual Islam Indonesia ini, dalam pengamatannya, adalah ketidakmampuan mayoritas kaum Muslim untuk membedakan antara nilai-nilai transendental dengan nilai-nilai temporal. Bahkan, ia menunjukkan lebih jauh bahwa hierarki nilai-nilai itu seringkali diperlakukan terbalik: nilai-nilai yang transenden dipahami sebagai nilai-nilai yang temporal, dan sebaliknya. Segala sesuatu tampak dipandang sebagai bersifat transenden, dan karenanya—tanpa terkecuali—dinilai sakral. Akibat cara keberagamaan ini, "Islam [dipandang sebagai]

[25]Pertemuan ini diorganisasikan oleh Utomo Dananjaya dan Usep Fathuddin, masing-masing Ketua Umum dan Sekretaris Jenderal PB PII. Dalam peristiwa itu, Nurcholish Madjid sebenarnya hanya menggantikan posisi Alfian, seorang doktor yang baru lulus dari Universitas Wisconsin, Amerika Serikat, yang disertasi doktornya membahas masalah modernisme Islam dalam politik Indonesia pada periode kolonial Belanda dengan Muhammadiyah sebagai kasus khususnya. Wawancara dengan Nurcholish Madjid di Montreal, 3 November 1991. Disertasi Alfian berjudul "Islamic Modernism in Indonesian Politics: The Muhammadiyah Movement during the Dutch Colonial Period (Modernisme Islam dalam Politik Indonesia: Gerakan Muhammadiyah dalam Periode Kolonial Belanda [1969]). Pada 1989, disertasi itu diterbitkan dalam Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behavior of A Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989.

[26]Nurcholish Madjid, "Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Ummat," dalam Nurcholish Madjid et al., *Pembaharuan Pemikiran lslam*, Jakarta: Islamic Research Center, 1970, hh. 1-12.

senilai dengan tradisi, dan menjadi Islamis sederajat dengan menjadi tradisionalis."[27]

Upaya memperbaiki situasi ini mungkin dilakukan asal saja kaum Muslim siap menempuh jalan pembaruan—sekalipun pilihan tersebut disertai dengan mengorbankan integrasi umat. Untuk menjalankan pembaruan keagamaan ini, Nurcholish menganjurkan agar kaum Muslim *membebaskan* diri mereka dari kecenderungan mentransendensikan nilai-nilai yang sebenarnya bersifat profan ke dalam domain ketuhanan. Dan sebagai konsekuensi dari keyakinan bahwa Islam itu kekal dan universal, maka ada kewajiban inheren bagi kaum Muslim untuk menampilkan pemikiran kreatif yang relevan dengan tuntutan-tuntutan zaman modern.

Menurut Nurcholish, usaha keras ini hanya dapat dicapai apabila kaum Muslim memiliki tingkat kepercayaan diri tertentu untuk membiarkan gagasan-gagasan apa pun, seberapa pun tidak konvensionalnya gagasan-gagasan itu, untuk dikemukakan dan dikomunikasikan secara bebas. Yang lebih penting lagi, mengingat kenyataan bahwa Islam memandang manusia secara alamiah berorientasi kepada kebenaran (*ḫanîf*), maka kaum Muslim harus bersikap terbuka. Selanjutnya, mereka juga harus bersedia menerima dan menyerap gagasan-gagasan apa pun, tanpa menghiraukan asal-asulnya, asal saja gagasan-gagasan tersebut secara obyektif menyampaikan kebenaran.[28]

---

[27]Nurcholish Madjid, "Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Ummat," h. 4.

[28]Nurcholish Madjid, "Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Ummat," hh. 4-9.

Pandangan-pandangan utama Nurcholish berasal dari pemahamannya yang radikal terhadap dua prinsip dasar Islam: (1) konsep *al-tawhîd* (keesaan Tuhan); dan (2) gagasan bahwa manusia adalah khalifah Tuhan di atas bumi (*khalîfah Allâh fî al-ardh*). Dari kedua prinsip tersebut, ia merumuskan premis-premis teologisnya yang menegaskan bahwa hanya Allah yang memiliki transendensi dan ketuhanan yang mutlak. Sebagai konsekuensi dari penerimaan mereka terhadap prinsip monoteistik ini, maka wajar saja jika kaum Muslim harus memandang dunia ini dan masalah-masalah keduaniaan yang temporal (sosial, kultural, atau politik) seperti apa adanya. Memandang dunia dan semua yang ada di dalamnya dengan cara yang sakral atau transenden secara teologis dapat dianggap bertentangan dengan inti gagasan monoteisme Islam.[29]

[29]Menurut Nurcholish Madjid, pemahamannya mengenai prinsip monoteisme Islam (*al-Tawhîd*) amat banyak dibentuk oleh akumulasi pengalamannya dari berkunjung ke sejumlah negara Muslim, khususnya Arab Saudi, pada penghujung 1960-an. Karena negara itu sangat berorientasi kepada aliran teologi Wahhabiyah, yang terobsesi oleh pemurnian keagamaan, sebagian besar penduduknya menganut pemahaman yang radikal mengenai *al-tawhîd*. Secara kasar ini dapat bermakna bahwa tidak ada sesuatu pun yang sakral kecuali Allah. Pada 1969, sekembalinya dari berbagai kunjungan di atas, ia mengemukakan paham radikal mengenai monoteisme Islam ini dalam karyanya *Nilai-nilai Dasar Perjuangan* (NDP). Belakangan, setelah dilakukan beberapa revisi kecil dengan bantuan Endang Saifuddin Anshari dan Sakib Mahmud, karya itu menjadi buku pegangan ideologis bagi HMI. Wawancara dengan Nurcholish Madjid di Montreal, 3 November 1991. Hingga dewasa ini, sementara isinya sebagian besar masih sama, judul karya kecil itu diubah menjadi *Nilai Identitas Kader* (NIK). Untuk ini, lihat *Hasil-Hasil Ketetapan Kongres Himpunan Mahasiswa Islam ke-16*, Maret 1986, khususnya hh. 74-123. Meskipun demikian, perlu dicatat bahwa sementara Arab Saudi tidak memperluas pandangan mengenai monoteisme radikal di atas ke dalam wilayah sosial-politik, Nurcholish Madjid memperluasnya. Karena alasan itu, Arab Saudi menganut gagasan kesatuan legal/formal antara Islam dan negara.

Tetapi, tidak sebagaimana tulisan-tulisan Nurcholish sebelumnya yang banyak diwarnai kutipan ayat-ayat al-Qur'ân,[30] dalam makalahnya di atas ia membungkus gagasan-gagasannya dalam konsep yang sangat kontroversial, yakni "sekularisasi." Konsep ini, seperti ditunjukkan dalam makalahnya, dipinjam dari Harvey Cox, seorang teolog Amerika yang cukup dihormati. Dalam *magnum opus*-nya, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Cox mendefinisikan sekularisasi sebagai "pembebasan seorang manusia dari ajaran-ajaran agama dan metafisika, peralihan perhatiannya dari dunia-dunia lain dan mengarah kepada [dunia] yang satu ini."[31] Meskipun demikian, Cox menegaskan bahwa sekularisasi berbeda dari sekularisme. Dalam kata-katanya sendiri,

> Dalam kasus apa pun, sekularisasi sebagai suatu istilah deskriptif memiliki signifikansi yang luas dan inklusif. Sekularisasi muncul dalam penampilan-penampilan yang berbeda, tergantung kepada sejarah keagamaan dan politik wilayah masing-masing. Namun demikian, dalam bentuk yang bagaimana pun ia tampil, sekularisasi harus secara hati-hati dibedakan dari sekular-*isme*. Sekularisasi secara tidak langsung mengimplikasikan sebuah proses kesejarahan, yang hampir pasti tidak dapat diubah, di mana masyarakat dan kebudayaan dilepaskan dari pengawasan kontrol keagamaan dan berbagai pandangan-dunia metafisik yang tertutup. Dalam pandangan kami, sekularisasi pada dasarnya adalah sebuah perkembangan yang membebaskan. Di sini lain, sekularisme adalah nama sebuah ideologi, pandangan-dunia baru

[30]Lihat terutama karyanya *Pokok-pokok Islamisme* dan *Nilai-nilai Dasar Perjuangan*.

[31]Harvey Cox, *The Secular City*, New York: The Macmillan Company, 1966, h. 17.

yang tertutup yang berfungsi hampir sepenuhnya mirip dengan sebuah agama baru.[32]

Pandangan mengenai "perkembangan yang membebaskan" dan "perbedaan nyata antara sekularisasi dan sekularisme" di ataslah yang digunakan Nurcholish dalam mengartikulasikan gagasan-gagasannya mengenai konsekuensi logis dari mono-teisme Islam (*al-tawhîd*). Seperti ia tulis dalam makalahnya:

> Sekularisasi tidaklah dimaksudkan sebagai penerapan sekularisme, sebab *secularism is the name for an ideology, a new closed world view which functions very much like a new religion.* Dalam hal ini, yang dimaksudkan [dengan sekularisasi] ialah setiap bentuk *liberating development*. Proses pembebasan ini diperlukan karena umat Islam, akibat perjalanan sejarahnya sendiri, tidak sanggup lagi membedakan nilai-nilai yang disangkanya Islami itu, mana yang transendental dan mana yang temporal... [demikian juga] sekularisasi tidaklah dimaksudkan sebagai penerapan sekularisme dan mengubah kaum Muslimin menjadi sekularis. Tetapi dimaksudkan untuk menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi, dan melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk meng-*ukhrawi*-kannya.[33]

Dengan pernyataan itu, Nurcholish tidak saja memberikan penjelasan mengenai apa yang dimaksudkannya dengan sekularisasi, tetapi pada saat yang sama juga menegaskan kembali "posisinya yang semula" yang menentang paham "sekularisme".

Pada 1968, dua tahun sebelum ia menyampaikan pidatonya di atas, ia terlibat dalam diskusi dengan sejumlah "intelektual

[32]Harvey Cox, *The Secular City*, hh. 20-21.

[33]Nurcholish Madjid, "Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Ummat," hh. 4-5. Penekanan (*italic*) dalam kutipan di atas berasal dari Harvey Cox, *The Secular City*, hh. 20-21.

sekular" di Indonesia mengenai masalah modernisasi.[34] Dalam pandangannya, tampak jelas bahwa pesan-pesan di balik retorika modernisasi sebagaimana dikumandangkan para intelektual sekular di atas pada periode awal rezim Orde Baru adalah memperkecil peran—untuk tidak mengatakan anti—nilai-nilai keagamaan. Menurut Nurcholish, beberapa di antara mereka bahkan mengejek panggilan azan yang menggunakan pengeras suara sebagai "teror-teror elektronik."[35] Dalam perdebatan ini, ia menegaskan bahwa modernisasi bukanlah penerapan sekularisme dan bukan pula pengagungan nilai-nilai kebudayaan Barat. Melainkan, dalam pandangannya, "modernisasi adalah rasionalisasi."[36] Sebagaimana dicatat Muhammad Kamal Hassan dalam disertasinya, inilah posisi intelektual yang menjadikan Nurcholish mendapat julukan "Mohammad Natsir baru."[37]

Istilah "sekularisasi" dimaksudkan sebagai proses yang niscaya yang akan memungkinkan masyarakat Islam membedakan antara nilai-nilai transendental dan nilai-nilai temporal. Bagi Nurcholish, "sekularisasi," yang dipahami sebagai sebuah proses perkembangan yang membebaskan, adalah juga *conditio sine qua non* yang memungkinkan kaum Muslim—sejalan dengan fungsi mereka sebagai khalifah Allah di atas bumi (*khalîfah Allâh fî al-ardh*)—me-

[34]Paparan singkat mengenai kelompok intelektual ini dapat ditemukan dalam R. William Liddle, "Modernizing Indonesian Politics," R. William Liddle (ed.), *Political Participation in Modern Indonesia*, New Haven: Southeast Asia Studies, Yale University, 1973, hh. 177-206.

[35]Wawancara dengan Nurcholish Madjid di Montreal, 3 November 1991.

[36]Mengenai masalah bahwa modernisasi adalah rasionalisasi, lihat artikelnya, *Modernisasi Adalah Rasionalisasi Bukan Westernisasi*, Bandung: Mimbar Demokrasi, 1968.

[37]Muhammad Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia*, hh. 117.

laksanakan upaya mereka mengaitkan universalisme Islam dengan kenyataan-kenyataan Indonesia dewasa ini.[38]

Agenda "sekularisasi" ini mendapat kritik keras. Yang cukup mengejutkan, kritik-kritik itu sebagian besarnya datang dari kelompok-kelompok modernis—rekan-rekan terdekat Nurcholish sendiri.[39] Untuk sebagian besar, kritik-kritik tersebut dipicu oleh penggunaan istilah "sekularisasi"—terlepas dari kenyataan bahwa maksud semula penggunaan istilah itu adalah untuk memberikan "terapi kejutan."

Sejak dekade 1980-an, sekembalinya dari Universitas Chicago, di mana ia meraih gelar doktor dalam studi-studi keislaman di bawah bimbingan Fazlur Rahman, seorang pemikir Muslim kenamaan asal Pakistan beraliran neo-modernis, Nurcholish tetap teguh dengan substansi gagasan-gagasan pembaruannya.[40] Meskipun demikian penting dicatat bahwa ia tidak lagi menggunakan istilah "sekularisasi"

---

[38]Paham "sekularisasi" ini juga dapat ditemukan dalam empat artikel Nurcholish Madjid lainnya yang ditulis antara tahun 1970 hingga 1973, yakni: "Beberapa Catatan Sekitar Masalah Pembaharuan Pemikiran dalam Islam," "Sekali lagi tentang Sekularisasi," "Perspektif Pembaharuan Pemikiran Islam," dan "Menyegarkan Paham Keagamaan di Kalangan Umat Islam Indonesia." Seluruh artikel tersebut dikumpulkan dalam karyanya, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1987, hh. 215-256.

[39]Untuk berbagai kritik atas pandangan-pandangannya, lihat Nurcholish Madjid et al., *Pembaharuan Pemikiran lslam*, hh. 13-72; Endang Saifuddin Anshari, *Kritik atas Faham dan Gerakan "Pembaharuan" Drs. Nurcholish Madjid*, Bandung: Bulan Sabit, 1973; dan H.M. Rasjidi, *Koreksi terhadap Drs. Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi*, Jakarta: Bulan Bintang, l972.

[40]Untuk kupasan singkat mengenai pengaruh gagasan-gagasan Fazlur Rahman terhadap intelektualisme Islam baru di Indonesia, lihat Greg Barton, "The International Context of the Emergence of Islamic Neo-Modernism in Indonesia," M.C. Ricklefs (ed.), *Islam in the Indonesian Social Context*, Clayton: Annual Indonesian lectures series, No. 15, Monash University, 1991, hh. 69-82.

yang kontroversial itu.[41] Berkat dorongan intelektual yang secara tidak langsung diterimanya dari pemahaman yang sejenis dengan "sekularisasi", sebagaimana dikemukakan oleh sejumlah sosiolog terkenal dan berpengaruh, misalnya Talcot Parsons[42] dan—yang lebih penting—Robert N. Bellah,[43] Nurcholish dengan lugas mengganti istilah "sekularisasi" dengan "devaluasi radikal" atau "desakralisasi".[44]

Menurut Bellah, paham devaluasi radikal di atas bermula dalam proses-proses historis awal Islam. Bahkan, paham itu merupakan salah satu unsur struktural paling penting di masa Nabi Muhammad ketika beliau membangun masyarakat religio-politik di Madinah. Ketika menjelaskan perkembangan devaluasi radikal dalam sejarah awal Islam ini, Bellah menulis:

> Marilah kita mempertimbangkan unsur-unsur struktural dalam Islam awal yang relevan dengan argumentasi kita. Yang pertama adalah konsepsi mengenai Tuhan yang mahaesa, yang transenden dan berada

[41]Wawancara dengan Nurcholish Madjid di Montreal, 3 November 1991. Masalah ini juga dikemukakan dalam esainya untuk menghormati Prof. Rasjidi, salah satu kritikusnya yang paling keras, dengan judul "Sekitar Usaha Mengembangkan Etos Intelektualisme Islam di Indonesia," Endang Basri Ananda (ed.), *70 Tahun Prof. Dr. H.M. Rasjidi*, Jakarta: Pelita, 1985, hh. 215-225.

[42]Lihat Talcott Parsons, Edward Shils, Kaspar D. Naegelle, and Jesse R. Pitts (eds.), *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory*, New York: The Free Press of Glencoe, 1961, hh. 249-251 dan 256-263.

[43]Lihat artikelnya "Islamic Tradition and the Problems of Modernization," yang dimuat dalam kumpulan tulisannya *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkeley and Los Angeles: California University Press, 1991, hh. 146-167.

[44]Wawancara dengan Nurcholish Madjid di Montreal, 3 November 1991. Lihat juga "Nurcholish, yang Menarik Gerbong," *Tempo*, 14 Juni 1986, hh. 60-62. Lihat juga karya-karyanya yang ditulis setelah 1970-an, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Keindonesiaan*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.

> di luar alam semesta dan berkaitan dengan alam semesta ini sebagai pencipta sekaligus hakimnya. Yang kedua adalah panggilan ke hati terdalam dan keputusan dari Tuhan yang sedemikian itu lewat dakwah nabi-Nya kepada setiap makhluk manusia. Yang ketiga adalah devaluasi radikal, yang secara sah dapat kita sebut sekularisasi, terhadap semua struktur sosial yang ada di depan hubungan Tuhan-manusia yang menjadi pusat ini. Di atas segalanya, ini berarti dicabutnya ikatan-ikatan kekerabatan, yang sudah lama menjadi lokus utama dari yang sakral di dunia Arab pra-Islam, dari signifikansinya yang utama.[45]

Implikasi-implikasi dari pernyataan teologis semacam itu, dalam pandangan Nurcholish, adalah bahwa tidak ada sama sekali yang sakral dalam perkara-perkara negara Islam, partai-partai Islam atau ideologi Islam.[46] Dan sejalan dengan itu, kaum Muslim—lagi-lagi terutama karena konsekuensi-konsekuensi logis dari penerimaan mereka atas prinsip *al-tawhîd*—dapat men-"sekularisasi" atau men-"desakralisasi" pandangan mereka mengenai masalah-masalah keduniaan. Dalam rangka inilah ia memperkenalkan jargon terkenal "Islam Yes, Partai Islam No."[47] Dengan jargon itu, antara lain, ia mendorong rekan-rekannya sesama Muslim untuk mengarahkan komitmen mereka kepada nilai-nilai Islam dan bukan lembaga-lembaga, bahkan pun jika lembaga-lembaga seperti itu berlatar belakang Islam seperti partai-partai Islam.

Pemikir-pemikir Islam lain, seperti Harun Nasution, Abdurrahman Wahid dan Munawir Syadzali, mengemukakan pemi-

---

[45]Robert N. Bellah, "Islamic Tradition and the Problems of Modernization," h. 151.

[46]Wawancara dengan Nurcholish Madjid di Montreal, 3 November 1991. Lihat juga "Nurcholish, yang Menarik Gerbong," *Tempo*, 14 Juni 1986, hh. 60-62.

[47]Nurcholish Madjid, "Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Ummat," h. 2.

kiran-pemikiran teologis lain yang sejenis. Gagasan-gagasan mereka pada umumnya terfokus pada kenyataan bahwa al-Qur'ân, khususnya, tidak memuat segala hal, apalagi cetak biru kehidupan yang terperinci. Posisi pemikiran ini menegaskan pentingnya konsep *ijtihâd* sebagai jalan untuk menafsirkan kembali atau mengaktualkan kembali doktrin-doktrin Islam sejalan dengan kebutuhan masyarakat. Dalam hal ini, kaum Muslim harus mempertimbangkan pentingnya berbagai kekhasan lokal, kontekstual dan temporal.

Proposisi yang pertama terutama kuat dirasakan dalam pemikiran teologis Harun Nasution. Ia meraih gelar doktor dari Lembaga Studi-studi Islam Universitas McGill, Canada. Ia juga penganut gigih aliran teologi Mu'tazilah, sebuah perspektif teologis yang menempatkan rasionalitas pada tingkat pertama yang amat terkenal dalam sejarah diskursus pemikiran Islam.[48] Ia tegas menolak berbagai argumen yang menyatakan bahwa Islam mencakup segala hal. Meskipun ia mengakui kenyataan bahwa beberapa ayat tampak mengimplikasikan watak al-Qur'ân yang serba mencakup dan serba menjelaskan,[49] ia tetap berpandangan bahwa asumsi itu tidak didukung oleh realitas al-Qur'ân itu sendiri.

[48]Disertasi Harun Nasution adalah mengenai posisi akal dalam pemikiran teologis Muhammad 'Abduh. Dalam karya itu, ia menyimpulkan bahwa dalam orientasi teologisnya, Abduh jelas seorang pengikut aliran teologi Mu'tazilah. Lihat karyanya, "The Place of Reason in 'Abduh's Theology: its Impact on His Theological System and Views," disertasi doktor, McGill University, 1968. Untuk beberapa kupasan mengenai posisinya dalam diskursus pemikiran Islam di Indonesia, lihat *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam: 70 Tahun Harun Nasution*, Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1989.

[49]Untuk sekadar contoh, lihat al-Qur'ân 6:38: "Tiada sesuatu pun yang kami alpakan dalam Kitab Suci (ketetapan-ketetapan Kami)." Lihat juga al-Qur'ân 16:89: "Dan Kami turunkan kepadamu Kitab Suci untuk menjelaskan segala sesuatu." Kedua terjemahan diambil dari Marmaduke Pickthall, *The Glorious Koran*, A bilingual

Dengan mendasarkan diri kepada temuan beberapa sarjana Muslim Mesir yang terkenal,[50] Harun membela argumen yang menyatakan bahwa sebagian besar ayat al-Qur'ân pada dasarnya adalah kisah-kisah kenabian mengenai berbagai peristiwa sebelum kedatangan Islam yang dibawa Muhammad. Dari 6.236 ayat al-Qur'ân, tambahnya, hanya kira-kira 500 ayat saja yang berbicara mengenai masalah-masalah teologis, ritual dan masyarakat. Karena doktrin-doktrin tersebut dimaksudkan berfungsi sebagai petunjuk yang universal dan abadi, maka wajar saja jika ayat-ayat itu dirumuskan dalam bentuk yang sangat umum, tanpa penjelasan lebih terinci mengenai bagaimana doktrin-doktrin itu harus dilaksanakan dan diterapkan.[51]

Karena itu, bagi Harun Nasution, penafsiran menjadi bagian sangat penting dalam Islam. Karena kenyataan bahwa al-Qur'ân tidak berbicara secara terperinci, maka penerapan doktrin-doktrinnya memerlukan penafsiran-penafsiran secara menyeluruh. Pada masa awal Islam, berbagai penjelasan lebih jauh mengenai keumuman doktrin-doktrin al-Qur'ân didapat terutama—meski tidak sepenuhnya—dari Nabi Muhammad. Dalam masa Islam setelah wafatnya Nabi Muhammad, penafsiran-penafsiran yang lebih jauh pada umumnya diberikan oleh para ulama, sesuai dengan tuntutan-tuntutan masa mereka masing-masing.

---

edition with English translation, introduction, and notes, Albany: State University of New York Press, 1976.

[50]Antara lain 'Abd al-Wahâb al-Khalâf dan Muhammad 'Izzah Darwazah. Lihat Harun Nasution, "Islam dan Sistem Pemerintahan dalam Perkembangan Sejarah," *Nuansa*, Desember 1984.

[51]Untuk sekadar contoh, lihat Harun Nasution, "Islam dan Sistem Pemerintahan dalam Perkembangan Sejarah," hh. 4-5. Lihat juga karyanya yang lain, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, dus jilid, Jakarta: UI Press, 1984.

Berkaitan dengan penekanannya kepada gagasan mengenai keumuman ayat-ayat al-Qur'ân yang meniscayakan penafsiran atasnya, Harun, yang pencarian-pencarian teologisnya terutama dikemukakan di kelompok-kelompok akademis terbatas di IAIN Jakarta—di mana ia menduduki jabatan rektor dari 1973 hingga 1984—yang menjadi basis utamanya, juga menekankan kembali kenyataan bahwa doktrin-doktrin Islam berwajah dua: yang mutlak (*qath'î*) dan yang relatif (*zhannî*). Ia menegaskan bahwa 95% dari ajaran-ajaran Islam adalah produk penafsiran manusia, dan hanya 5% yang murni berasal dari al-Qur'ân.[52] Yang pertama dapat dikenai perubahan atasnya, sedang yang terakhir—karena kemutlakannya—tetap merupakan sumber dan wilayah upaya-upaya penafsiran. Karena itu, dalam pandangannya, pembaruan keagamaan dalam Islam pada dasarnya adalah upaya untuk menafsirkan kembali komponen yang mutlak dalam ajaran-ajaran Islam sejalan dengan kebutuhan situasi yang terus berubah.[53]

Selain sekadar menyatakannya sebagai salah satu indikasi ketidaklengkapannya, gagasan mengenai keumuman ayat-ayat al-Qur'ân juga mengandung lebih banyak lagi nilai-nilai lain. Salah satu di antaranya adalah paham mengenai kelenturannya. Pandangan ini pada umumnya dikaitkan dengan proposisi yang luas diterima mengenai watak nilai-nilai Islam yang kekal dan universal. Ini berarti bahwa pemahaman kaum Muslim terhadap ajaran-ajaran sosial (bukan ritual) agama mereka harus mencer-

[52]Persentase ini didasarkan kepada penilaian komparatifnya mengenai ajaran-ajaran pokok al-Qur'ân *vis-a-vis* karya-karya tafsir para ulama yang berjilid-jilid. Lihat, "Menanyakan Kembali Pemikiran Islam," *Tempo*, 22 September 1990, hh. 101.

[53]Lihat, "Menanyakan Kembali Pemikiran Islam," *Tempo*, 22 September 1990, hh. 101-102.

minkan respons terhadap berbagai kebutuhan masa dan tempat di mana mereka berada. Karena situasi sosial berkembang dan berubah sepanjang masa, maka kaum Muslim diharuskan untuk meninjau kembali pemahaman keagamaan mereka, sehingga "keislaman" mereka dapat menjawab tuntutan-tuntutan modernitas. Sedemikian, sehingga hal itu hanya dapat direalisasikan jika al-Qur'ân menyampaikan petunjuk-petunjuknya dalam bentuk yang umum, dan karenanya memberi ruang bagi penafsiran-penafsiran lebih lanjut.

Dalam kaitannya dengan masalah khusus ini, Abdurrahman Wahid menegaskan keharusan Islam untuk menerima pluralitas situasi-situasi lokal dan pribumi serta mengakomodasinya. Ia adalah cucu Hasyim Asy'ari, pendiri organisasi kaum "tradisionalis" Muslim yang terbesar (NU), dan anak Wahid Hasyim, "tokoh paling dicintai" dalam organisasi itu dan sekaligus Menteri Agama pada tahun-tahun pertama kemerdekaan Indonesia. Pemahaman Abdurrahman terhadap Islam juga diperkaya oleh pendidikannya selama beberapa tahun di Cairo dan Baghdad pada dekade 1960-an. Kini ia adalah Ketua Umum PB NU.

Dalam konteks agenda-agenda pribumisasinya, Abdurrahman Wahid menyuarakan paham (1) Islam sebagai faktor komplementer dalam kehidupan sosio-kultural dan politik Indonesia;[54] dan (2) pribumisasi Islam.[55]

Dimensi pertama gagasannya adalah seruan kepada rekan-rekannya sesama Muslim untuk tidak menjadikan Islam suatu ide-

---

[54]Abdurrahman Wahid, "Massa Islam dalam Kehidupan Bernegara dan Berbangsa," *Prisma*, edisi ekstra, 1984, hh. 3-9.

[55]Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam," Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M, 1989, hh. 81-96.

58

ologi alternatif terhadap konstruk negara-bangsa Indonesia yang ada sekarang. Dalam pandangannya, sebagai satu komponen penting dari struktur sosial Indonesia, Islam tidak boleh menempatkan dirinya dalam posisi yang bersaing *vis-a-vis* komponen-komponen lainnya (misalnya konstruk "kesatuan nasional" tatanan sosial-politik Indonesia). Melainkan, Islam harus ditampilkan sebagai unsur komplementer dalam formasi tatanan sosial, kultural dan politik negeri ini. Terutama karena corak sosial, kultural dan masyarakat politik kepulauan Nusantara yang beragam, maka upaya menjadikan Islam suatu ideologi alternatif atau "pemberi warna tunggal" hanya akan menghancurkan masyarakat secara keseluruhan.[56]

Meskipun demikian, itu tidak berarti bahwa Abdurrahman Wahid menentang peran Islam di dalam negara. Dalam hal khusus ini, kepedulian utamanya sebenarnya adalah kesamaan hak dan kewajiban di antara seluruh masyarakat sosial-politik yang ada di Indonesia. Dalam pandangannya, dengan Pancasila sebagai kompromi ideologis bangsa ini, masing-masing pengelompokan sosial-keagamaan (yakni Islam, Protestan, Katolik, Hindu dan Budha) punya hak yang sama untuk memberi sumbangan nilai-nilai mereka kepada negara-bangsa Indonesia. Karenanya, terlepas dari penekanannya bahwa Islam tidak boleh menjadi "pemberi warna tunggal," ia percaya bahwa kaum Muslim punya hak yang sama dalam mempengaruhi arah perjalanan bangsa ini sesuai dengan ajaran-ajaran agama mereka. Dalam kata-katanya sendiri,

---

[56]Abdurrahman Wahid, "Massa Islam dalam Kehidupan Bernegara dan Berbangsa," h. 8.

> Kini [setelah menerima Pancasila sebagai idelogi nasional kita], harus ada langkah lanjut, apa yang harus diperbuat NU dengan negara ini? Dan bahwa [negara] harus dilengkapi dengan visi-visi Islam. Ini hak kita, sebagaimana orang lain juga punya hak yang sama untuk mengisi [negara] dengan visi-visi mereka.[57]

Aspek kedua usulannya adalah sebuah peringatan mengenai keharusan bagi kaum Muslim untuk mempertimbangkan situasi-situasi lokal dalam rangka penerapan ajaran-ajaran Islam. Dengan demikian, diharapkan bahwa Islam (Indonesia) tidak tercerabut dari konteks lokalnya sendiri (yakni kebudayaan, tradisi, dan lainnya). Agenda ini mengharuskan dipahaminya ajaran-ajaran Islam sedemikian rupa sehingga faktor-faktor kontekstualnya dipertimbangkan sungguh-sungguh. Dalam bentuknya yang paling sederhana, ini mencakup kebutuhan untuk memanfaatkan istilah-istilah lokal. Dalam hal ini, Abdurrahman Wahid secara retoris mengajukan pertanyaan, "mengapa harus menggunakan istilah '*shalât*', kalau kata 'sembahyang' juga tidak kalah benarnya? Mengapakah harus 'dimushalakan', padahal dahulu cukup langgar atau surau? Belum lagi ulang tahun, yang baru terasa 'sreg' kalau dijadikan '*milad*'. Dahulu tuan guru atau kyai, sekarang harus ustadz dan syekh, baru terasa berwibawa. Bukankah ini pertanda Islam tercabut dari lokalitas yang semula mendukung kehadirannya di belahan bumi ini?"[58] Dalam kesempatan lain, ia menyatakan kesebandingan sosio-kultural antara pernyataan bahasa Arab *al-sa-*

---

[57]Abdurrahman Wahid, "Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama," *Aula*, Mei 1985, h. 31.

[58]Abdurrahman Wahid, "Salahkah Jika Dipribumikan?" *Tempo*, 16 Juli 1991, h. 19.

lâm 'alaykum dengan ucapan-ucapan selamat lokal seperti selamat pagi/siang/malam.[59]

Namun demikian, Abdurrahman Wahid juga menyatakan perlunya hal ini dilakukan secara hati-hati. Dalam pandangannya, dalam proses pribumisasi, pencampuran antara Islam dan kebudayaan lokal harus benar-benar dikontrol sedemikian rupa sehingga yang pribumi tidak merusak ciri khas Islam. Terlepas dari kenyataan bahwa Islam harus dipahami secara kontekstual, bagaimana pun ciri-ciri Islam yang pokok harus dipertahankan dalam bentuknya yang asli (misalnya, membaca al-Qur'ân ketika menjalankan praktik-praktik ritual, seperti sembahyang, harus tetap dalam bentuk bahasa Arabnya).[60]

Ketika menjelaskan apa yang dimaksudkannya dengan pribumisasi Islam, ia menulis:

> Pribumisasi Islam bukanlah "Jawanisasi" atau sinkretisme, sebab pribumisasi Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal [Indonesia] di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa merubah hukum itu sendiri. Juga bukan meninggalkan norma-norma [keagamaan] demi budaya, tetapi agar norma-norma itu menampung kebutuhan-kebutuhan dari budaya dengan mempergunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman nash [al-Qur'ân], ...[61]

Untuk lebih memperjelas apa yang dimaksudkannya dengan konsep itu, ia menggambarkan Islam sebagai suatu sungai besar dan kekhasan-kekhasan sosio-kultural Indonesia sebagai anak su-

[59]Lihat, "Merelevansikan bukannya Menghilangkan Salam," *Amanah*, No. 22, 8-21 Mei 1987.

[60]Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam," hh. 82-83.

[61]Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam," h. 83.

ngai. Keduanya harus bertemu untuk membentuk sungai yang lebih besar lagi. Masuknya anak sungai tersebut mau tidak mau akan membawa air baru yang pada saatnya akan mengubah, atau bahkan mencemarkan, warna air yang pertama. Terlepas dari itu, sungai itu bagaimana pun juga tetaplah sungai yang sama dan dengan air lama yang juga sama. Dalam kata-kata Abdurrahman sendiri:

> pribumisasi Islam adalah bagian dari sejarah Islam... Ilustrasi [di atas] dimaksudkan untuk menyatakan bahwa proses interaksi Islam dengan realitas-realitas historis tidak akan mengubah Islam [itu sendiri]. Melainkan, itu hanya akan mengubah manifestasi agama Islam dalam kehidupan.[62]

Dalam tulisan lain ia menyatakan:

> Yang 'dipribumikan' adalah manifestasi kehidupan Islam belaka. bukan ajaran yang menyangkut inti keimanan dan peribadatan formalnya. Tidak diperlukan "Qur'an Batak" dan "hadits Jawa". Islam tetap Islam di mana saja berada. Namun tidak berarti semua harus disamakan "bentuk luar"-nya. Salahkah kalau Islam "dipribumikan," sebagai manifestasi kehidupan?[63]

Sementara itu, Munawir Syadzali, seorang pejabat senior dengan jam terbang panjang di Departemen Luar Negeri, yang untuk dua periode berturut-turut (1983-1993) menjabat sebagai Menteri Agama, menyatakan perlunya kaum Muslim untuk melakukan reaktualisasi atas ajaran-ajaran Islam.[64] Dalam gerakan pembaruan,

[62]Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam," h. 83.

[63]Abdurrahman Wahid, "Salahkah Jika Dipribumikan?" h. 19.

[64]Keakrabannya dengan kesarjanaan Islam sudah tampak sejak usia belasannya, ketika ia menjadi santri di Mambaul Ulum, sebuah pesantren terkenal di Solo, Jawa Tengah. Meskipun belakangan ia menyelesaikan studi kesarjanaannya di Departemen Ilmu Politik Universitas Georgetown, Amerika Serikat, di mana ia menulis te-

Munawir adalah seorang yang muncul agak terlambat. Tidak sebagaimana rekan-rekannya yang lebih muda, yang mulai mengibarkan agenda-agenda pembaruan pada 1970-an, gagasan-gagasannya mengenai reaktualisasi agama hampir sepenuhnya tidak diketahui sebelum penunjukannya sebagai Menteri Agama. Pengabdiannya untuk jangka waktu yang panjang di Departemen Luar Negeri (1950-an hingga 1983) tidak memungkinkannya untuk terlibat aktif dalam diskursus intelektualisme Islam baru yang awal. Namun demikian, itu dapat disebut hikmah terselubung. Ketakterlibatannya, seperti diakuinya sendiri, telah memberinya kesempatan luas untuk mengamati, dan merenungkan, Islam di Indonesia secara lebih obyektif.[65]

Yang terutama ingin dilakukan Munawir adalah mendorong rekan-rekannya sesama Muslim untuk melakukan *ijtihâd* secara jujur, untuk menjadikan Islam lebih tanggap terhadap berbagai kebutuhan situasi lokal dan temporal Indonesia.[66] Dalam hal ini, salah satu di antara topik-topiknya yang sering dibicarakan adalah prinsip pewarisan dalam Islam. Dalam persoalan ini, al-Qur'ân memerintahkan agar anak laki-laki mewarisi dua kali lebih banyak daripada anak perempuan. Dengan mengambil pelajaran antara

---

sis master mengenai "Indonesia's Muslim Parties and Their Political Concept" (Partai-partai Islam di Indonesia dan Konsep Politik Mereka [1959]), minatnya kepada masalah-masalah keislaman tidak pernah surut. Dalam hal ini, ia adalah seorang otodidak, sambil sepenuhnya memanfaatkan aksesnya yang mudah kepada berbagai literatur Islam baik yang klasik maupun kontemporer. Ia mengumpulkan banyak karya dalam bidang ini ketika ia bertugas sebagai duta besar Republik Indonesia di Uni Emirat Arab antara 1976-1980. Wawancara dengan Munawir Syadzali di Jakarta, 6 September 1991.

[65]Wawancara dengan Munawir Syadzali di Jakarta, 6 September 1991.

[66]Lihat, "Pembaharuan: Aplikasi tanpa Kehilangan Esensi," *Panji Masyarakat*, No. 436, 1 Juli 1984, hh. 12-13.

lain dari pengalaman pribadinya sendiri, ia menyimpulkan bahwa, dalam banyak situasi, aturan khusus ini tampak bertentangan dengan prinsip keadilan. Menurut Munawir, banyak ulama yang sebenarnya sudah sangat menyadari masalah ini, tetapi mereka tidak mau memecahkan-nya secara tuntas. Sebaliknya, sebagaimana dilakukan banyak kaum Muslim lain, mereka lebih suka mengambil langkah-langkah pencegahan dengan mengurangi—dalam jumlah yang besar—harta yang akan mereka wariskan. Pada umumnya, praktik-praktik itu dilakukan dengan cara di mana hak milik dibagi-bagikan (*hibbah*) kepada anak-anak mereka, sesuai dengan keinginan mereka, sebelum mereka sendiri wafat.[67]

Arti penting agenda reaktualisasi Munawir terletak di balik retorika masalah pewarisan ini. Jika diteliti lebih lanjut, kerangka pemikiran teologisnya tampak mengindikasikan bahwa ia cenderung berpandangan bahwa terdapat perintah-perintah al-Qur'ân tertentu—yang terutama berkaitan dengan masalah-masalah sosial, bukan ritual—yang tidak lagi sejalan dengan tuntutan-tuntutan era ini (misalnya hukum pewarisan, masalah perbudakan, dan lainnya). Dalam kasus-kasus ini, ia sebagian besarnya, tetapi tidak sepenuhnya, mendasarkan diri kepada berbagai praktik dan contoh 'Umar ibn al-Khaththâb, khalifah kedua. Menurut Munawir, disebabkan oleh situasi-situasi sosial yang berubah, 'Umar menjalankan kebijakan yang tidak sepenuhnya sesuai dengan aturan-aturan al-Qur'ân dan sunnah Nabi Muhammad. Yang paling luas dikenal adalah kebijakannya mengenai pendistribusian harta pampasan perang.

---

[67]Munawir Syadzali, "Reaktualisasi Ajaran Islam," Iqbal Abdurrauf Saimima (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988, hh. 1-11.

Diilhami oleh keberanian dan kejujuran 'Umar, Munawir menyatakan bahwa harus dilakukan langkah-langkah yang berani dan jujur sehubungan dengan ajaran-ajaran Islam. Seraya meyakini dinamisme dan vitalitas hukum Islam, ia mengusulkan agar kaum Muslim melaksanakan agenda-agenda reaktualisasi, untuk menjadikan Islam lebih sesuai dengan kekhasan lokal dan temporal Indonesia.[68]

REFORMASI POLITIK/BIROKRASI: MENJEMBATANI JURANG IDEOLOGIS ANTARA ISLAM POLITIK DAN NEGARA

Para intelektual Muslim yang mendukung posisi ini berkeyakinan bahwa masalah tidak mesranya hubungan antara Islam politik dan negara, juga implikasi-implikasinya yang dirasakan para politisi Muslim, dapat perlahan-lahan diatasi dengan secara langsung melibatkan diri dan berpartisipasi dalam arus utama proses-proses politik dan birokrasi negara.[69] Meskipun hanya sedikit di antara para

[68]Lihat, Munawir Syadzali, "Dinamika dan Vitalitas Hukum Islam," *Panji Masyarakat*, No. 459, 21 Februari 1985, hh. 25-28. Lihat juga tulisannya, "Shari'a: A Dynamic Legal System," makalah disampaikan pada konferensi "Shari'a and Codification," Colombo, Sri Lanka, Desember 1985; dan artikelnya, "Gejala Krisis Integritas Ilmiah di Kalangan Ilmuwan Islam," *Pelita*, 24-25 Juli 1987.

[69]Analisis saya mengenai aliran intelektual ini terutama didasarkan kepada wawancara dengan M. Dawam Rahardjo (di Jakarta, 20 Agustus 1991), Djohan Effendi (di Jakarta, 26-27 Agustus 1991), Hartono Mardjono (di Jakarta, 28 Agustus 1991), Sulastomo (di Jakarta, 10 September 1991) dan Ridwan Saidi (di Jakarta, 21 Agustus 1991). Selain itu, pengamatan saya juga ditunjang oleh beberapa sumber

pendukung aliran ini yang memiliki kemampuan menyuarakan masalah ini dalam cara seperti yang dilakukan aliran yang pertama (yakni pembaruan teologis/religius), perspektif ini—bagaimana pun—dikembangkan dari pertimbangan-pertimbangan teologis dan politis tertentu.

Pertama-tama, dalam pandangan aliran intelektual ini, Islam tidak boleh berdiri dalam posisi yang berhadap-hadapan dengan negara. Dalam hal ini, yang khususnya sangat penting adalah tidak menempatkan Pancasila sebagai hal yang bertentangan dengan Islam. Melainkan, keduanya harus dipandang sebagai saling melengkapi. Pandangan khusus ini tumbuh dari pemahaman religio-politik bahwa tiap sila dalam Pancasila (kepercayaan kepada Tuhan, kemanusiaan, nasionalisme, demokrasi dan keadilan sosial) sejalan dengan ajaran-ajaran Islam.[70] Karena itu, dalam pandangan mereka, sama sekali tidak penting bagi para pendukung Islam

---

yang relevan. Yang terpenting di antaranya adalah: H.M.S. Mintaredja, *Renungan Pembaharuan Pemikiran Masyarakat Islam dan Politik di Indonesia*, Jakarta: Permata, 1971; M. Dawam Rahardjo, "Basis Sosial Pemikiran Islam di Indonesia Sejak Orde Baru," *Prisma*, No. 3, Maret l991, hh. 3-15; M. Dawam Rahardjo, "Pluriformitas dalam Perkembangan Islam di Indonesia dan Kebangkitan Agama-agama," makalah tidak diterbitkan, tanpa tanggal; M. Dawam Rahardjo, "Menilai Sejarah Ummat Islam dari Sudut al-Qur'ân," *Panji Masyarakat*, No. 441 dan 442, 27 Agustus dan 1 September 1984; dan Muhammad Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia*, hh. 78-115.

[70]Dalam hal ini, argumen ini sejalan dengan argumen Mohammad Natsir. Dalam pidatonya yang terkenal di depan Pakistan Institute of World Affairs di Karachi pada 1952, ia menyatakan bahwa Pancasila sejalan dengan Islam. Bahkan ia juga menyejajarkan Indonesia dengan Pakistan sebagai sebuah negara Islam terutama karena Indonesia menerima Pancasila sebagai dasar negara. Lihat Mohammad Natsir, *Some Observations Concerning the Role of Islam in National and International Affairs*, Ithaca: Southeast Asia Program, Department of Far Eastern Studies, Cornell University, 1954. Lihat juga artikelnya, "Bertentangankah Pancasila dengan Al-Qur'ân," *Hikmah*, 29 Mei 1954.

politik, dan bukan pula kewajiban keagamaan mereka, untuk mempertanyakan legitimasi negara Indonesia yang secara formal didasarkan kepada sebuah ideologi yang non-religius—meskupun itu sama sekali tidak berarti tidak religius, apalagi anti agama.

Selanjutnya, sudut pandang ini mengharuskan ditinjaunya kembali cita-cita politik yang sudah dicanangkan para politisi Muslim. Sebagaimana kolega-kolega mereka dari aliran intelektual yang lain (yakni aliran pembaruan teologis/religius dan aliran transformasi sosial—yang kedua akan didiskusikan di bawah), mereka tidak melihat upaya menjadikan Islam sebagai dasar negara sebagai aspirasi politik yang harus diperjuangkan mati-matian oleh kaum Muslim. Melainkan, sebagian karena dipengaruhi oleh pemikiran para tokoh aliran pembaruan teologis/religius, mereka percaya bahwa yang harus dijamin keamanannya adalah formasi tatanan sosial-politik negara sedemikian sehingga kaum Muslim dapat bebas menjalankan keyakinan agama mereka. Dan dalam pandangan mereka, tujuan ini dapat dicapai, bahkan mungkin dengan tingkat efektivitas yang lebih besar, di bawah tatanan politis dan ideologis yang ada sekarang.

Alasan di balik asumsi ini adalah bahwa pendekatan ini tidak menempatkan Islam dalam posisi yang berhadap-hadapan *vis-a-vis* negara. Dan sejalan dengan itu, mereka menyatakan bahwa perjuangan Islam dalam perpolitikan Indonesia kontemporer tidak boleh menekankan corak ideologisnya yang formal, khususnya dalam pengertian bahwa hal itu dipahami, seperti tampak dalam diskursus Islam politik di masa lalu, sebagai suatu "tuntutan imperatif".[71]

---

[71]Untuk sekadar contoh, lihat H.M.S. Mintaredja, *Renungan Pembaharuan Pemikiran Masyarakat Islam dan Politik di Indonesia*. Istilah ideologi sebagai sebuah

Kedua, sepanjang sejarah politik Indonesia modern, para politisi Muslim belum mampu mengembangkan tradisi pemerintahan yang kuat. Dengan pengecualian era 1950-an, ketika beberapa pemimpinnya ditunjuk untuk mengetuai beberapa kabinet dan badan birokrasi yang penting (khususnya di lingkungan Departemen Agama), para politisi Muslim tidak memainkan peran penting dalam lembaga-lembaga negara dan badan-badan birokrasi.[72] Fenomena ini tidak saja memberikan sebagian keterangan mengenai posisi pinggiran para aktivis Islam politik di lembaga-lembaga negara dan badan-badan birokrasi, tetapi juga menjelaskan sikap dan langkah mereka yang relatif menjauhkan diri dari negara. Secara sosiologis, sebenarnya ada keharusan intrinsik bagi para politisi Muslim untuk memainkan peran penting dalam proses pemerintahan dan pembuatan kebijakan di Indonesia, semata-mata karena kaum Muslim adalah kelompok masyarakat terbesar di negara ini.

Untuk mengatasi kesenjangan-kesenjangan ini (yakni untuk membangun tradisi pemerintahan yang kuat, untuk mengembangkan basis yang adil dalam perwakilan politis dan birokratis negara, dan—yang lebih penting—untuk menghapus "mitos"

"tuntutan imperatif" (*imperative demand*) juga dari Allan Samson. Lihat, Allan Samson, "Conceptions of Politics, Power, and Ideology in Contemporary Indonesian Islam," Karl D. Jackson and Lucian W. Pye (eds.), *Political Power and Communication in Indonesia*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1978, hh. 196-226.

[72]Untuk kupasan lebih jauh mengenai masalah ini, lihat Donald K. Emmerson, "The Bureaucracy in Political Context: Weakness in Strength," Karl Jackson and Lucian Pye (eds.), *Political Power and Communications in Indonesia*, Berkeley: University of California Press, 1978, hh. 82-136. Lihat juga karyanya, *Indonesia's Elite: Political Culture and Cultural Politics*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1976.

pembangkangan santri, jika bukan permusuhan mereka, terhadap negara), penting bagi para pemimpin dan aktivis Islam politik untuk tetap menjalin hubungan dengan lembaga-lembaga politis dan birokratis yang ada sekarang. Para pendukung aliran reformasi politik/birokrasi ini pada umumnya menyatakan, para pemimpin dan aktivis Islam politik baru bisa terlibat secara efektif dalam proses-proses pembuatan kebijakan negara jika mereka memasuki lembaga-lembaga politik dan birokrasi yang formal. Lebih khusus lagi, partisipasi mereka akan menghapus kesan mengenai Islam yang memusuhi negara dan badan-badan birokrasinya. Pendek kata, dalam pandangan para pendukung aliran pemikiran ini, semuanya itu merupakan langkah-langkah penting untuk menjamin terselenggaranya cita-cita masyarakat Islam dan menata kehidupan Islam dalam suatu kerangka tatanan sosial-politik dan ideologi yang diterima secara nasional.[73]

Ketiga, seluruh pendekatan dan strategi di atas merupakan langkah-langkah yang harus diambil untuk memulihkan kembali harga diri para politisi Muslim yang pada umumnya dipandang sebagai sasaran tembak, pihak luar atau kelompok minoritas dalam proses politik di Indonesia. Dan yang lebih penting dari itu, strategi-strategi tersebut juga penting untuk membangkitkan kembali rasa memiliki kaum Muslim terhadap berbagai persoalan negara, yang sudah merosot sebagiannya karena kekalahan-kekalahan politis mereka.[74]

[73]Untuk paparan yang bermanfaat mengenai administrasi Islam di Indonesia modern, lihat Deliar Noer, *Administration of Islam in Indonesia*, Ithaca: Modern Indonesian Project, Cornell University, 1978. Lihat juga edisi Indonesia buku ini, *Administrasi Islam di Indonesia*, Jakarta: Rajawali, 1982.

[74]Pada 1970-an, masalah-masalah mendesak yang dihadapi masyarakat Indonesia secara keseluruhan, khususnya Islam politik, adalah masalah modernisasi dan pembangunan ekonomi. Masalah-masalah ini telah memunculkan perpecahan cukup serius di kalangan intelektual Muslim, terutama dalam hal kemungkinan par-

Dengan pertimbangan-pertimbangan di atas, para pendukung aliran intelektual ini berharap bahwa pembaruan politik dan partisipasi birokratis akan dapat mengatasi hubungan yang tidak mesra antara Islam dan negara. Lebih jauh lagi, dengan memperkuat kedekatan politis dan ideologis itu, diharapkan bahwa ruang untuk berlangsungnya konfrontasi-konfrontasi yang tidak perlu—secara politis maupun ideologis—perlahan-lahan makin menyempit, jika tidak sepenuhnya dapat diroboh-kan. Dalam konteks khusus inilah, sebagaimana dicatat Ahmad Wahib, para pendukung aliran intelektual ini dapat dianggap sebagai senjata politis bagi aliran pembaruan teologis/religius.[75]

Salah seorang pemula reformasi politik/birokrasi ini adalah Dahlan Ranuwihardjo, lulusan Fakultas Hukum Universitas Indonesia. Dari 1951 hingga 1953, ia menduduki jabatan Ketua Umum PB HMI. Dan pada akhir 1950-an, ia merupakan pemimpin penting GPII, sebuah organisasi pemuda Islam yang berafiliasi kepada Masyumi.[76] Seawal 1950-an, Dahlan sudah tegas-tegasan mendukung posisi politik yang menentang penghadap-hadapan Islam dan Pancasila. Sebagaimana dirasakan beberapa tokoh Muslim lain yang menyepakati pandangan tersebut, sikap politik itu pada dasarnya tumbuh dari keyakinan sedalam-dalam-

tisipasi mereka dalam proses tersebut. Untuk paparan mendetail mengenai cetak biru tak resmi strategi modernisasi dan pembangunan ekonomi Indonesia, lihat Ali Moertopo, *Dasar-Dasar Pemikiran tentang Akselerasi Modernisasi Pembangunan 25 Tahun*, Center for Strategic and International Studies, Jakarta: Yayasan Proklamasi, 1973. Mengenai tanggapan "kelompok Islam" yang berbeda-beda mengenai masalah ini, lihat Muhammad Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia*.

[75]Djohan Effendi dan Ismed Natsir (eds.), *Pergolakan Pemikiran Islam*, h. 173.

[76]Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1987, h. 370.

nya bahwa Pancasila, sebagaimana sudah disebut di atas, sejalan dengan ajaran-ajaran Islam. Terutama karena perspektif ini, di mata Dahlan, selalu saja ada kesempatan dan pintu terbuka untuk memeluk teguh dan menerapkan prinsip-prinsip pokok Islam dalam kerangka negara Pancasila. Dan sejalan dengan itu, ia sama sekali tidak melihat ada alasan untuk mengembangkan sikap-sikap negatif terhadap negara dan kebijakan-kebijakannya.[77]

Berdasarkan pandangan-pandangan tersebut, dan terlepas dari afiliasi formalnya kepada organisasi-organisasi Islam (misalnya HMI dan—yang lebih penting—GPII), Dahlan menyepakati konstruk negara "kesatuan nasional." Pada pertengahan 1950-an, ketika kontroversi seputar masalah "negara Islam" versus "negara nasional" merebak kembali, ia tegas mendukung konstruk kenegaraan yang terakhir.[78] Ia juga mendukung kebijakan umum negara di bawah rezim Demokrasi Terpimpin-nya Soekarno, bahkan dengan Manipol Usdek sebagai program pokoknya. Lebih jauh lagi, ketika banyak pemimpin dan aktivis Islam politik—khususnya tokoh-tokoh "idealis" dalam sayap modernisnya—mulai menjauhkan diri,

[77]Pada awal 1960-an, ia mengkritik GPII karena kecenderungan organisasi itu untuk selalu mengembangkan sikap-sikap negatif terhadap negara. Lihat, "Pembubaran GPII Saya Terima dengan Ikhlas," *Duta Masyarakat*, 13 Agustus 1963. Dikutip dari Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional*, h. 371.

[78]Dahlan memandang bahwa, untuk sebagian besar, sintesis yang tidak mudah antara Islam dan negara — sebuah fenomena yang ia cirikan sebagai *"probleemstelling"* — disebabkan lantaran berbagai kerancuan semantik. Ini terutama benar sehubungan dengan istilah-istilah "negara nasional" dan "negara Islam" yang luas digunakan dan mencuat kembali ke dalam perdebatan publik setelah "pidato Amuntai" pada awal 1953. Dalam upaya untuk mengakhiri kontroversi tersebut, ia menulis surat kepada Presiden Soekarno untuk meminta penjelasan lebih jauhnya mengenai hubungan antara Pancasila dan cita-cita Islam dalam kehidupan sosial-politik di Indonesia. Lihat Soekarno, "Negara Nasional dan Cita-cita Islam," kuliah yang disampaikan di Universitas Indonesia (UI), 7 Mei 1953.

atau disingkirkan, dari partisipasi dalam arus utama proses-proses politik dan birokrasi negara Indonesia, ia menerima penunjukan Soekarno atas dirinya sebagai salah seorang anggota parlemen (DPRGR).[79]

Meskipun demikian, penting untuk dicatat bahwa pembaruan politik ini, terutama dimensi-dimensi praktisnya (yakni politik praktis), tidak semata-mata muncul dari faksi akomodasionis dalam kelompok "modernisme" Islam. Menyusul dibubarkannya Majelis Konstituante pada akhir 1950-an, kecuali di kalangan idealis dalam lingkungan Masyumi, pada umumnya tumbuh dukungan luas dari berbagai pemimpin dan aktivis Islam politik terhadap upaya menempuh jalur dan mengembangkan kebijakan rekonsiliasi dengan negara.[80] Organisasi kelompok Muslim "tradisionalis" NU, yang mengklaim memiliki pengikut besar di wilayah-wilayah pedesaan, termasuk ke dalam kelompok yang mendukung kebijakan ini. Bahkan, organisasi sosial-politik itu tampil sebagai salah satu aktor paling dominan pada tahap-tahap pertama rekonsiliasi politik antara Islam dan negara.

Mengingat aura politik di bawah rezim Demokrasi Terpimpinnya Soekarno, tampaknya masuk akal untuk menyatakan bahwa kisah sukses NU dalam tahap-tahap awal politik rekonsiliasi ini sebagian besarnya disebabkan oleh pendekatannya yang bersifat kelembagaan dan mengarah kepada "pembentukan-solidaritas"

---

[79]Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional*, hh. 370-371 dan 450.

[80]Untuk paparan bermanfaat mengenai upaya-upaya politik Islam pada periode ini, lihat Ahmad Syafii Maarif, "Islamic Politics Under Guided Democracy in Indonesia 1959-1965," tesis master, Ohio University, 1980. Lihat juga karyanya, *Islam dan Politik di Indonesia Pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988; dan Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional*, hh. 349-424.

(*solidarity-making*).[81] Pendekatan ini mungkin ditempuh karena Soekarno tengah berupaya membangun sebuah rezim di mana hiruk-pikuk politik partisan dan politik massa merupakan bagiannya yang tak terpisahkan.[82]

Ketika berbagai perubahan dramatis dalam perpolitikan Indonesia berlangsung pada pertengahan 1960-an, peran NU dalam proses-proses rekonsiliasi ini menurun drastis. Untuk sebagian besar, ini disebabkan upaya awal Soeharto untuk "menemukan format politik (baru)". Dalam upaya ini, tampak jelas kecenderungannya yang kuat untuk membabat habis politik partisan dan politik massa demi stabilitas politik (keamanan) dan pembangunan ekonomi (pertumbuhan). Penekanan rezim Orde Baru kepada tujuan ganda ini pada akhirnya ikut mengakibatkan robohnya "struktur penopang" (yakni hiruk-pikuk partai dan politik mas-

[81]Istilah "penggalangan solidaritas" (*solidarity-making*) bermula dari paparan Herbert Feith mengenai dua model kepemimpinan politik di Indonesia pada masa awal kemerdekaan yang saling bertolak belakang. Pada umumnya, kedua model itu merujuk kepada gaya "penggalangan solidaritas" di bawah Soekarno *vis-a-vis* kecenderungan "pemecahan masalah" (*problem-solving*) di bawah Hatta. Lihat karya Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, 1962.

[82]Tokoh yang paling menonjol dalam politik rekonsiliasi NU adalah Idham Chalid dan Syaifuddin Zuhri, dua pemimpin politik paling penting organisasi itu. Berbeda dari modernisme Islam, landasan teologis NU dalam upaya untuk memelihara kedekatannya dengan rezim terutama didasarkan kepada dalil hukum yang amat terkenal, yakni: *mâ lâ yudrak kulluh lâ yutrak kulluh* ("Yang tidak dapat diraih sepenuhnya, tidak dapat ditinggalkan seluruhnya"). Meskipun pada umumnya mendukung kebijakan Soekarno, NU — dan banyak segmen lain di kalangan politisi Muslim — tetap bersikap kritis terhadap komunisme di mana PKI adalah perwujudannya yang paling penting. Rujukan mengenai dukungan NU kepada Soekarno dapat ditemukan antara lain dalam Idham Chalid, *Islam dan Demokrasi Terpimpin*, Jakarta: Lembaga Penggali dan Penghimpun Sejarah Revolusi Indonesia, 1965. Lihat juga karyanya, *Mendayung Dalam Taufan*, Jakarta: Endang dan Api Islam, 1966.

sa) yang menjadi landasan utama pendekatan politik NU selama beberapa tahun.

Sementara pendekatan politik ini harus sudah diakhiri, NU tidak mampu menggantinya dengan suatu mekanisme yang lebih sesuai untuk menjalin hubungan dengan Orde Baru. Ini bisa jadi merupakan sebagian keterangan yang dapat menjelaskan kenyataan bahwa NU, sebagai sebuah organisasi politik, sebelum dan sesudah fusinya ke dalam PPP pada 1973, mentransformasikan diri menjadi kritikus yang tajam dan keras terhadap rezim Orde Baru, menggantikan peran Masyumi pada awal "tahun-tahun yang penuh gejolak" di bawah Soekarno.[83]

Jika diperhatikan ciri-ciri sosial dan struktural basis pendukung NU pada masa itu (misalnya "tradisionalis", berorientasi pedesaan, ekspose yang terbatas kepada pendidikan modern, dan lain sebagainya), maka masuk akal untuk beranggapan bahwa NU sebenarnya sangat tidak pas untuk menempuh pendekatan individual dan bergaya "pemecahan-masalah" (*problem-solving*) sebagaimana dipraktikkan mitra-mitranya kalangan "modernis." Kelompok yang terakhir itu, terutama karena latar belakang pendidikan modern mereka, pada awal era stabilitas politik Orde Baru dan program-program pem-bangunan ekonominya, mampu mengembangkan pendekatan yang lebih teknokratis-birokratis atau developmentalis dalam politik. Dan sejalan dengan itu, pada limabelas

---

[83]Mengenai radikalisme politik NU pada 1970-an, lihat artikel Mitsuo Nakamura, "The Radical Traditionalism of the Nahdlatul Ulama in Indonesia: A Personal Account of the 26th National Congress, June 1979, Semarang," *Southeast Asian Studies*, Vol. 19, No. 12, September 1981, hh. 187-204. Mengenai polemik seputar peran politik NU dalam kedua periode, lihat Syaifuddin Zuhri et al., *PPP, NU dan MI: Gejolak Wadah Politik Islam*, Jakarta: Integrita Press, 1984.

tahun pertama pemerintahan Soeharto, diskursus politik rekonsiliasi sebagian besarnya, tetapi tidak sepenuhnya, didominasi oleh para intelektual dan aktivis Muslim generasi baru yang berakar dalam tradisi modernisme Islam.

Dilihat dari perspektif politik kepartaian, gerakan pembaruan ini terutama berpusat pada para pemikir dan aktivis politik Muslim yang lebih muda. Seperti halnya kolega-kolega mereka dari aliran-aliran pemikiran lain, mereka terasingkan dari perkembangan kiprah politik Islam pada akhir 1950-an dan 1960-an. Dalam periode ini, mereka menyaksikan bahwa pergumulan politik Islam pada umumnya dicirikan sedikitnya oleh tiga gambaran utama: (1) penekanan kepada perjuangan Islam politik yang bersifat formal dan ideologis; (2) wawasan terbatas mengenai makna politik Islam yang pada gilirannya mengarah pada dipilihnya parlemen sebagai lapangan bermain yang utama; dan (3) perhatian yang terfokus kepada kepentingan-kepentingan partisan yang mengakibatkan, antara lain, berkembangnya sudut pandang komunalistik mengenai Islam (yakni definisi yang sempit mengenai *ummah*, yang hanya mencakup mereka yang bergabung dengan organisasi-organisasi sosial-politik Islam).

Dalam pandangan aliran intelektual baru ini, ciri-ciri tersebut menjadi faktor-faktor penting yang menyebabkan berkembangnya politik eksklusivisme di kalangan para pemimpin dan aktivis Islam politik. Dan pada gilirannya, seperti dikemukakan para penyokong aliran intelektual baru ini, semuanya turut menyebabkan merosotnya Islam sebagai sebuah kekuatan politik.[84]

---

[84]H.M.S. Mintaredja, *Renungan Pembaharuan Pemikiran Masyarakat Islam dan Politik di Indonesia*, hh. 7-15. Sikapnya untuk melepaskan diri secara politis dan ideologis dari upaya-upaya politik Islam di masa lalu juga dinyatakan secara publik

Pada awal 1970-an, Mintaredja dan Sulastomo, masing-masing Ketua Umum dan Sekretaris Jerderal Parmusi, termasuk di antara aktor-aktor gerakan pembaruan politik ini. Pada masa mereka kuliah, keduanya adalah aktivis HMI. Bahkan, dalam periode kepengurusan yang berbeda, keduanya pernah menjadi ketua umum organisasi itu. Dalam periode awal rezim Soeharto, Mintaredja menjabat sebagai Menteri Sosial. Sementara itu, Sulastomo, yang meraih gelar dokter dari Universitas Indonesia, menempuh karirnya sebagian besar di birokrasi negara.

Dalam upaya keduanya untuk memulihkan kembali kekuatan Islam politik, Mintaredja dan Sulastomo berpandangan bahwa Islam politik di Indonesia harus berjuang dalam lapangan bermain yang lebih luas. Yang lebih penting lagi, Islam politik harus bekerja di bawah agenda-agenda baru yang relevan tidak saja dilihat dari kepentingan mereka, melainkan juga dilihat dari kebutuhan masyarakat Indonesia secara keseluruhan.[85] Salah satu cara untuk menerapkan gagasan ini adalah dengan berpartisipasi langsung dalam arus utama proses-proses politik di Indonesia. Cara lainnya, bergabung dengan lembaga-lembaga politik yang ada dan badan-badan birokrasi negara.[86] Sebagiannya didorong

---

pada masa kampanye pemilihan umum tahun 1971. Untuk paparan sekitar ini, lihat Kenneth E. Ward, *The 1971 Election in lndonesia: An East Java Case Study*, Clayton: Monash Papers on Southeast Asia No. 2, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1974, hh. 114-133.

[85]Wawancara dengan Sulastomo di Jakarta, 10 September 1991. Lihat juga H. M.S. Mintaredja, *Renungan Pembaharuan Pemikiran Masyarakat Islam dan Politik di Indonesia*.

[86]Beberapa pengamat menafsirkan sudut pandang ini sebagai berwatak akomodasionistik. Sekadar contoh, lihat Allan Samson, “Indonesian Islam Since the New Order,” h. 166. Lihat juga Muhammad Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to “New Order” Modernization in Indonesia*, hh. 78-115.

oleh komposisi para kandidat partainya untuk pemilihan umum 1971, yang terdiri dari sejumlah besar pemegang gelar pendidikan tinggi (misalnya lulusan fakultas teknik, hukum dan ekonomi), Sulastomo bahkan menegaskan bahwa Parmusi sudah cukup memadai sebagai "mitra bagi Golkar yang memimpin badan-badan teknokrasi."[87]

Meskipun pandangan-pandangan seperti yang dikemukakan Mintaredja dan Sulastomo tidak pernah menjadi perspektif dominan di kalangan masyarakat Muslim yang lebih luas di Indonesia, beberapa kalangan lain juga memperlihatkan kepedulian yang sama, khususnya dalam hal keharusan menjembatani jurang ideologis dan politis antara Islam dan negara dengan cara bergabung dengan badan-badan birokrasi negara. Pada tahun-tahun pertama pemerintahan Orde Baru, langkah strategis ini ditempuh sejumlah mantan aktivis HMI dan Parmusi, termasuk antara lain Sularso, Bintoro Tjokroaminoto, Barli Halim, Bustanil Arifin, Madjid Ibrahim, Norman Razak, Zainul Yasni, Omar Tusin, Sya'dillah Mursid, Mar'ie Muhammad, dan Hariry Hadi. Orang-orang ini menempuh karir mereka di Badan Perencanaan Pembangunan Nasional (Bappenas), dan badan-badan ekonomi dan pembangunan lain yang terkait. Yang lebih penting dari itu, beberapa di antara mereka berada di bawah patronase profesional Widjojo Nitisastro—kaisar kebijakan ekonomi Orde Baru yang berorientasi pasar.[88]

[87]Dalam kasus ini, persentase kandidat pemegang gelar dari Parmusi hanya berada di urutan kedua setelah Golkar. Dari 327 kandidat-kandidatnya, 112 orang (34%) adalah pemegang gelar dalam berbagai bidang keahlian. Sementara itu, dari 538 kandidat Golkar, 212 orang (39%) punya gelar tingkat universitas. Lihat Kenneth E. Ward, *The 1971 Election in Indonesia: An East Java Case Study*, h. 128.

[88]Menurut M. Dawam Rahardjo, mereka adalah lapis kedua setelah generasi pertama tim ekonomi Widjojo yang mencakup Ali Wardhana, Subroto, Emil Salim,

Tidak sebagaimana kolega-kolega mereka dari aliran-aliran intelektual lain, yang—hingga tingkat tertentu—meleburkan diri mereka dalam diskursus intelektual atau teoretis mengenai Islam dalam hubungannya dengan masalah-masalah sosial dan politik yang lebih luas, orang-orang di atas lebih suka untuk segera melibatkan diri dalam lembaga-lembaga negara dan badan-badan birokrasi. Sebagian karena alasan itu, juga karena watak kebijakan birokratis negara yang—antara lain—menuntut monoloyalitas dari aparat-aparatnya, beberapa di antara pembaru ini seringkali dipandang relatif menarik diri dari umat. Namun demikian, terlepas dari itu, mereka telah memainkan peran penting dalam membangun jalinan politik yang lebih mesra antara Islam dan negara. Dalam bentuknya yang paling sederhana, partisipasi mereka dalam proses-proses birokrasi itu saja sudah merupakan sumbangan besar bagi mulai menipisnya pandangan mengenai para politisi Muslim yang memusuhi atau menarik diri dari badan-badan birokrasi negara.

Pada saatnya, dengan makin meningkatnya jumlah para pendukung Islam politik yang memasuki birokrasi negara sejak 1970-an, berkat akses mereka kepada pendidikan modern yang relatif mudah, mereka telah memainkan peran besar dalam mempengaruhi sepak terjang dan arah negara. Dalam konteks khusus ini, tumbuhnya proses yang sejak awal 1980-an disebut "Islamisasi birokrasi negara" (akan dibahas lebih lanjut dalam bab berikut)

Sumarlin dan lain sebagainya. Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo di Jakarta, 20 Agustus 1991. Lihat juga artikelnya, "Basis Sosial Pemikiran Islam di Indonesia Sejak Orde Baru," h. 9.

sebagiannya dapat dinisbatkan kepada kiprah para pembaru politik dan birokrasi ini.[89]

TRANSFORMASI SOSIAL: MEMPERAGAM MAKNA POLITIK ISLAM

Dilihat dari perspektif rekonsiliasi gerakan pembaruan, pernyataan-pernyataan intelektual aliran transformasi sosial lebih kompleks—dan karenanya juga lebih sulit—dipaparkan. Pertama-tama, kompleksitasnya terletak pada pilihan agenda yang bercorak populis dan berorientasi kepada masyarakat. Kedua, kompleksitas itu juga terletak pada nada politisnya yang tampak mengarah kepada pembentukan masyarakat yang kuat *vis-a-vis* negara, dan tidak sekadar diarahkan kepada proses rekonsiliasi politik antara Islam dan negara.

Dengan nuansa politik semacam ini, sulit dibayangkan bahwa paradigma-paradigma intelektual dan aksi-aksi aliran ini akan dipandang tidak membahayakan oleh negara. Sejauh tempatnya dalam diskursus intelektual ditelusuri, tampak bahwa aliran transformasi sosial ini mewakili sebuah segmen penting dari apa yang oleh para pengamat disebut "kelompok pluralis kritis radikal"

[89]Beberapa pihak menyatakan, yang terjadi adalah perses kebalikannya, yakni "birokratisasi atau etatisasi Islam." Bagaimana pun persisnya yang berlangsung, fenomena ini memperlihatkan kedekatan yang makin meningkat antara "kelompok Islam" dan "kelompok nasionalis" yang mendominasi negara. Bahkan pun dalam penampilannya yang kurang optimistik, fenomena ini masih mengindikasikan mencairnya sikap saling memusuhi yang sudah lama berlangsung antara kedua faksi politik tersebut. Observasi menarik mengenai masalah ini dapat ditemukan dalam M. Dawam Rahardjo, "Pluriformitas dalam Perkembangan Islam di Indonesia dan Kebangkitan Agama-agama." Lihat juga, "Islamisasi Birokrasi atau Birokratisasi Islam?" *Media Dakwah*, Juli 1991. Untuk konteks lokal, lihat Robert W. Hefner, "Islamizing Java?: Religion and Politics in Rural East Java," *Journal of Asian Studies*, Vol. 46, No. 3, August 1987, hh. 533-554.

dalam masyarakat politik Indonesia.[90] Sejak akhir 1970-an, sikap kritis aliran ini paling jelasnya dapat diidentifikasi lewat perspektif intelektual beberapa tokohnya yang menonjol, yang cenderung melihat berbagai kebijakan pembangunan Orde Baru dalam kerangka aliran kritis dan teori ketergantungan.[91]

Meskipun demikian, ini tidak serta-merta mengindikasikan bahwa mereka secara *a priori* menentang kebijakan apa pun yang dikeluarkan negara, apalagi menyatakan bahwa mereka menjauhkan diri dari birokrasi negara. Bahkan, dalam kenyataannya, dalam menjalankan agenda-agenda transformatif mereka, mereka seringkali menjalin kerjasama dengan badan-badan negara dan pemerintahan yang relevan.[92]

Meskipun demikian, mengingat watak negara Orde Baru yang hegemonik dan selalu menyingkirkan lawan-lawan politiknya, posisi kritis seperti dinyatakan di atas memancing berbagai pertanyaan sekitar koherensi strategi gerakan intelektual baru ini (yakni

[90]Lihat catatan pengantar oleh Herbert Feith dan Lance Castles untuk edisi Indonesia karya mereka *Indonesian Political Thinking 1945-1965*, dalam Herbert Feith dan Lance Castles (eds.), *Pemikiran Politik Indonesia 1945-1965*, Jakarta: LP3ES, 1988, hh. xvii-xxxvii.

[91]Untuk sekadar contoh, lihat M. Dawam Rahardjo, *Esei-Esei Ekonomi Politik*, Jakarta: LP3ES, 1983; Adi Sasono dan Sritua Arif, *Indonesia: Ketergantungan dan Keterbelakangan*, Jakarta: Lembaga Studi Pembangun-an, 1981 [edisi Inggrisnya terbit dengan judul *Indonesia: Dependence and Underdevelopment*, Kuala Lumpur: Meta, 1981]; Adi Sasono dan Achmad Rofi'ie, *People's Economy*, Jakarta: Southeast Asian Forum for Development Alternatives, 1988.

[92]Menurut Adi Sasono, kedekatan politik sejumlah intelektual Muslim dengan negara bukanlah soal yang perlu diributkan. Dalam kasus ini, ia cenderung melihat kedekatan politik itu dalam kerangka fungsinya. Sejauh itu mendatangkan manfaat positif, misalnya pengembangan demokratisasi atau keadilan sosial, sama sekali tidak ada salahnya mempertahankan hubungan yang erat dengan negara. Wawancara dengan Adi Sasono di Jakarta, 4 September 1991.

membangun hubungan politik yang lebih baik antara Islam dan negara). Sikap kritis aliran transformasi sosial ini bisa jadi berlangsung dalam arah yang bertentangan dengan pendekatan yang ditempuh aliran pembaruan teologis/religius dan reformasi politik/birokrasi, yang dalam orientasinya tampak kurang kritis dan lebih akomodasionis.

Namun demikian, tinjauan yang lebih teliti atas gagasan-gagasan dan praktik-praktik aliran transformasi sosial di atas, seperti yang akan didiskusikan pada bagian ini, akan memperkecil kekhawatiran-kekhawatiran itu. Sebagaimana rekan-rekan mereka dari aliran pemikiran yang lain, para pendukung aliran intelektual ini pada umumnya menyadari masalah-masalah lama yang dihadapi Islam politik. Meskipun demikian, mereka tidak memandang masalah hubungan yang tidak mesra antara Islam politik dan negara sebagai kepedulian intelektual mereka yang utama. Melainkan, mereka lebih terdorong untuk mencoba mengatasi masalah-masalah yang lebih konkret dan mendesak yang dihadapi masyarakat Indonesia secara keseluruhan, yang sebagian besarnya beragama Islam. Dalam hal ini, mereka lebih tertarik untuk melihat pengaruh-pengaruh sosial-ekonomi dan politik dari kebijakan rezim yang lebih menekankan stabilitas dan pertumbuhan dengan ongkos dikorbankannya partisipasi politik rakyat dan keadilan ekonomi. Dalam mengatasi masalah-masalah yang mendesak itu, mereka menerapkan pendekatan-pendekatan yang empiris dan tidak konfrontatif. Sebagian karena alasan itu, terlepas dari posisi kritisnya, perspektif yang berorientasi kepada masyarakat ini melengkapi gagasan rekonsiliasi politik antara Islam dan negara.

Kaitan gerakan transformasi sosial ini dengan usaha-usaha mengembangkan hubungan yang pas antara Islam politik dan negara mungkin dapat dijelaskan sebagai berikut:

Pertama, kepedulian aliran intelektual ini terutama adalah transformasi masyarakat secara egalitarian dan emansipatoris.[93] Dengan mempertimbangkan ruang lingkup agenda mereka, sulit dibayangkan bahwa para tokoh aliran intelektual ini akan menempuh pendekatan yang partisan. Lebih dari itu, mengingat kompleksnya proses-proses transformasi sosial, masuk akal jika dikatakan bahwa, agar berhasil dengan sukses, realisasi gagasan di atas memerlukan program-program, strategi-strategi dan lapangan-lapangan bermain yang lebih beragam.[94]

Kedua, sudah luas diakui bahwa posisi negara di bawah rezim Orde Baru sangat kuat. Dibandingkan dengan watak negara di bawah kedua rezim sebelumnya (yakni liberalisme dan Demokrasi Terpimpin), situasi negara dewasa ini jauh lebih mampu "mempenetrasi" masyarakat, "mengatur" hubungan-hubungan antara berbagai pengelompokan sosial dan politik yang ada, "menarik" dan "mendistribusikan" baik sumber-sumber daya manusia maupun

---

[93]Pernyataan ini khususnya kuat dalam diskursus intelektual Adi Sasono. Untuk berbagai gagasannya mengenai masalah khusus ini, lihat artikelnya, "Moral Agama dan Masalah Kemiskinan," makalah tidak diterbitkan, 21 April 1985; "Usaha Pengembangan Emansipasi Sosial: Beberapa Catatan," A. Rifa'i Hasan dan Amrullah Achmad (eds.), *Perspektif Islam dalam Pembangunan Bangsa*, Yogayakarta: PLP2M, 1986, hh. 323-335; "Peta Permasalahan Sosial Umat Islam dan Pokok-Pokok Pemikiran Usaha Pengembangannya: Beberapa Catatan," makalah tidak diterbitkan, 28-30 Mei 1984.

[94]Pandangan ini dinyatakan antara lain oleh M. Dawam Rahardjo dalam kritiknya atas model perjuangan umat Islam di masa lalu. Lihat artikelnya, "Umat Islam dan Pembaharuan Teologi," Bosco Carvallo dan Dasrizal (eds.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta: Leppenas, 1983, hh. 117-132.

alam dalam cara yang kurang-lebih sudah terpola.[95] Termasuk ke dalam kualitas-kualitas ini adalah kemampuan negara untuk berfungsi sebagai aktor paling dominan dalam pembangunan sosial-ekonomi dan politik Indonesia. Mengingat konteks khusus ini dan kompleksitas proses-proses transformasi sosial, para penyokong aliran transformasi sosial ini perlu menjalin hubungan erat dengan negara (yakni badan-badan birokrasinya yang relevan) dan organisasi-organisasi sejenis lainnya—meskipun yang tidak berlatar belakang Islam—untuk menerapkan program-program mereka.[96]

Berdasarkan perspektif-perspektif itu, aliran intelektual ini pada intinya menyerukan: (1) dicamkannya makna yang lebih luas dari politik, yang dalam pengertiannya yang paling sejati mencakup program-program, strategi-strategi dan lapangan-lapangan bermain yang lebih beragam, bukan melulu perjuangan demi kepentingan-kepentingan partisan dengan parlemen sebagai satu-satunya arena bertanding; (2) dipupuknya hubungan-hubungan yang lebih bermanfaat dengan negara dan organisasi-organisasi lain, terutama yang memiliki kepedulian sama; dan (3) perumusan dan pendefinisian kembali cita-cita politik Islam yang berwatak inklusif, untuk mensintesiskan (bukan mempertentangkan) dimensi keislaman dan keindonesiaan.[97]

[95]Ciri-ciri mengenai negara yang kuat ini diambil dari Joel S. Migdal, *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World*, Princeton: Princeton University Press, 1988.

[96]Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo di Jakarta, 20 Agustus 1991. Lihat juga artikelnya, “LSM dan Program-program Pengembangan Masyarakat,” makalah tidak diterbitan, tanpa tanggal; dan “Metode Pelibatan Partisipasi Masyarakat dalam Pembangunan Pedesaan,” makalah tidak diterbitan, tanpa tanggal.

[97]Wawancara dengan Adi Sasono di Jakarta, 4 September 1991. Lihat juga artikelnya, “Islam dan Sosialisme Religius,” Bosco Carvallo dan Dasrizal (eds.), *Apirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta: Leppenas, 1983, hh. 109-116.

Pada awal 1970-an, Sudjoko Prasodjo dan M. Dawam Rahardjo adalah dua di antara tokoh-tokoh menonjol yang memulai program-program transformasi sosial ini.[98] Keduanya adalah aktivis HMI Yogyakarta yang belakangan pindah ke Jakarta untuk menempuh karir profesional mereka. Di Jakarta, Sudjoko aktif terlibat antara lain dalam Pendidikan Tinggi Dakwah Islam (PTDI). Sementara itu, Dawam—lulusan Fakultas Ekonomi Universitas Gadjah Mada (UGM)—menempuh karir awalnya di Bank of America sebelum akhirnya bergabung dengan Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Pene-rangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES). Lewat lembaga inilah ia terutama memperkenalkan gagasan-gagasan transformasi sosialnya. Pada tahun-tahun yang belakangan, ia juga menyelenggarakan kegiatan-kegiatan sejenis lewat beberapa lembaga swadaya masyarakat (LSM) yang ia dan kolega-koleganya dirikan.[99]

Pada penghujung 1970-an, Adi Sasono, aktivis HMI yang menonjol dan pemimpin mahasiswa pada Institut Teknologi Bandung (ITB), masuk ke dalam barisan ini. Pada awalnya, Adi adalah seorang *general manager* yang sukses pada PT Krama Yu-

[98]Meskipun minat utamanya adalah transformasi sosial, hingga tingkat tertentu Dawam juga punya kepedulian intelektual yang sama dengan para tokoh aliran pembaruan religius/teologis. Untuk menangkap minatnya yang luas dalam pemikiran Islam yang konvensional, lihat buku yang disuntingnya, *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam*, Jakarta: Pustaka Grafitipers, 1985. Lihat juga artikel-artikelnya yang terbit secara reguler di jurnal *Ulumul Qur'ân*—sebuah jurnal tigabulanan yang diterbitkannya bersama rekan-rekannya di LSAF sejak 1987 — di mana ia menulis rangkaian tema-tema ensiklopedis dalam al-Qur'ân.

[99]Di antara lembaga-lembaga studi menonjol yang Dawam ikut berpartisipasi dalam pembentukannya adalah: Lembaga Studi Pembangun-an (LSP), Pusat Pengembangan Agribisnis (PPA), Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), dan Pusat Pengembangan Sumberdaya Wanita (PPSW).

dha, salah satu di antara perusahaan perakit mobil paling terkenal di Indonesia. Ketika memutuskan untuk mengarahkan panggilan intelektualnya kepada politik dalam maknanya yang paling luas, dengan transformasi sosial sebagai fokus utamanya, ia mengundurkan diri dari perusahaan di atas. Pada 1978, bersama beberapa koleganya, ia mendirikan Lembaga Studi Pembangunan (LSP).[100] Sebagaimana Dawam di LP3ES, ia menyuarakan agenda-agenda sosialnya terutama lewat LSP, dimulai dengan melakukan serangkaian riset dan studi-studi kebijakan yang relevan dengan program-program yang ingin diterapkannya.[101]

Aliran transformasi sosial ini pada dasarnya berwatak politis. Bahkan, salah satu tujuan utamanya adalah membangun infrastruktur yang kuat—lebih khusus lagi, membangun basis politik yang sesungguhnya pada tingkat akar rumput, yang dapat mendukung sebuah sistem politik yang kurang-lebih partisipatif.

Untuk mencapai tujuan-tujuan itu, yang terutama dilakukan aliran intelektual ini adalah mengembangkan kemampuan dan kesadaran masyarakat luas. Strategi khusus ini pada akhirnya dimaksudkan untuk membangun suatu kelas menengah yang otonom—unsur inti dalam pembentukan suatu masyarakat yang relatif kuat dalam hubungannya dengan negara. Dalam kerangka teoretis baik perspektif yang berpusat pada masyarakat maupun

[100]Di antara pendiri-pendiri LSP adalah M. Dawam Rahardjo, Tawang Alun, Badir Munir, Listianto dan Sritua Arif. Lihat, "Adi Sasono: Pembela Mustadz'afin," *Media Dakwah*, Desember 1989, hh. 44-47. Beberapa pengamat telah mencirikan LSP sebagai LSM dengan "politik tingkat tinggi" dan "mobilisasi masyarakat akar rumput". Lihat Philip Eldridge, *NGOs in Indonesia: Popular Movement or Arm of Government*, Clayton: Working Paper No. 55, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1989.

[101]Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Masa Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1986, hh. 165 dan 217.

yang berpusat pada negara, keberadaan kelas menengah yang otonom atau masyarakat sipil yang kuat mewakili faktor penting bagi berkembangnya suatu sistem politik yang demokratis.[102]

Nada politis ini diakui M. Dawam Rahardjo.[103] Ketika mengamati kiprah Islam politik pada 1950-an, khususnya yang dikembangkan Masyumi, ia mengajukan penilaian menarik bahwa Islam politik tidak punya basis kekuasaan yang kokoh. Pemahamannya terhadap kehidupan sosial-ekonomi umat, terutama pada tingkat akar rumput, menyampaikannya pada kesimpulan bahwa basis sosial "kelompok Islam" pada umumnya amat lemah. Terutama karena tidak adanya basis sosial yang kokoh dan asli, mereka gagal menyediakan dukungan yang niscaya bagi berkembangnya (1) tradisi pemerintahan yang kuat; dan (2) artikulasi gagasan-gagasan dan praktik-praktik politik yang lebih rasional—yakni yang kurang ideologis.[104]

Berdasarkan pandangan-pandangan tersebut, bersama Sudjoko Prasodjo dan kolega-koleganya yang lain seperti Tawang Alun, pada pertengahan 1970-an Dawam menyelenggarakan beberapa kegiatan yang berkaitan dengan program-program pengembangan yang didesain untuk melahirkan industri-industri kecil dan me-

---

[102]Untuk kasus Indonesia, sketsa ringkas mengenai masalah ini juga sudah diangkat antara lain oleh Herbert Feith. Lihat artikelnya, "Democratization and the Indonesian Intellectlials: Some Perspective," draft makalah yang disampaikan pada konferensi "State and Civil Society Contemporary Indonesia", Monash University, November 1988.

[103]Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo di Jakarta, 20 Agustus 1991. Lihat juga artikelnya, "Basis Sosial Pemikiran Islam di Indonesia Sejak Orde Baru," h. 9.

[104]Sudut pandang ini kuat dikemukakan Dawam dalam artikelnya "Umat Islam dan Pembaharuan Teologi," Bosco Carvallo dan Dasrizal (eds.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, hh. 117-132.

ningkatkan kualitas sekolah-sekolah Islam tradisional dengan pesantren sebagai proyek percontohannya.[105]

Kegiatan-kegiatan tersebut tidak akan dapat diselenggarakan lewat pendekatan partisan. Melainkan, kesuksesannya ditentu-kan oleh kemampuan para penggagasnya untuk memperoleh dukung-an yang penting dari berbagai lembaga dan orang. Karenanya, Dawam mengupayakan kerjasama dengan badan-badan biro-krasi negara yang sesuai untuk menjamin suksesnya program-program itu. Di antara badan-badan negara yang terlibat dalam penyelenggaraan program-program pengembangan masya-rakat ini adalah Departemen Industri, Departemen Koperasi dan Departemen Agama. Bahkan, ia berhasil mendekati Departemen Agama, yang saat itu dipimpin A. Mukti Ali, mantan mentornya dalam "Limited Group," untuk menjadikan program pengembangan pesantren sebagai proyek nasional.[106]

Karena lembaga-lembaga pesantren, khususnya di Jawa, secara luas diakui sebagai upaya-upaya pendidikan Islam "tradisionalis,"

[105]Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo di Jakarta, 20 Agustus 1991. Untuk laporan mengenai kerjasama mereka mengenai pesantren, lihat Sudjoko Prasodjo et al., *Profil Pesantren: Laporan Hasil Penelitian Pesantren Al-Falak dan Delapan Pesantren Lain di Bogor*, Jakarta: LP3ES, 1974. Untuk berbagai literatur mengenai gagasan-gagasan Dawam sekitar pesantren, lihat artikelnya, "Dunia Pesantren dalam Peta Pembaharuan," M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*, Jakarta: LP3ES, 1974, hh. 1-38; "Kyai, Pesantren dan Desa," *Prisma*, No. 4, Agustus 1973, hh. 80-95; dan "Gambaran Pemuda Santri: Penglihatan dari Jendela Pesantren di Pabelan," Taufik Abdullah (ed.), *Pemuda dan Perubahan Sosial*, Jakarta: LP3ES, 1974, hh. 90-112.

[106]Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo di Jakarta, 20 Agustus 1991. Pada pertengahan 1970-an, Departemen Agama menyelenggarakan program-program latihan ketrampilan yang melibatkan banyak pesantren di seluruh Indonesia sebagai bagian dari agenda-agenda pembaruannya dalam bidang pendidikan Islam. Untuk cetak biru resmi mengenai pembaruan pendidikan pesantren, lihat Kafrawi, *Pembaharuan Sistem Pendidikan Pondok Pesantren*, Jakarta: Cemara Indah, 1978.

para pemrakarsa program ini juga menyadari pentingnya memupuk kerjasama yang bermanfaat dengan tokoh-tokoh yang bergabung dalam NU, organisasi "tradisionalisme" Islam *par excellence* di Indonesia.[107] Sementara pengaruh upaya bersama dalam menjembatani berbagai perbedaan antara "modernisme" dan "tradisionalisme" Islam—secara teologis maupun sosial-politis—mengalami pasang-surut, tidak disangsikan lagi bahwa upaya bersama itu berhasil menarik kelompok yang terakhir ke dalam gerbong pembaruan. Salah satu di antara wakil paling penting yang ikut terlibat di sini adalah Abdurrahman Wahid.[108] Pada 1980-an, dengan gagasan-gagasannya yang sudah dipaparkan di atas, ia tidak saja memainkan peran penting dalam gerakan intelektual ini, melainkan juga tampil sebagai salah satu aktor utamanya.

Adi Sasono pada dasarnya beroperasi di bawah paradigma-paradigma dan pendekatan-pendekatan intelektual yang sama sebagaimana rekan-rekannya yang lain (yakni khususnya Sudjoko Prasodjo dan Dawam Rahardjo). Sebagaimana mereka, agenda transformasi sosialnya sangat dipengaruhi dan dibentuk oleh etos emansipasi sosial. Ini menjelaskan obsesinya, sebagai-mana dikemukakan dalam banyak tulisannya, untuk membela kaum tertindas (*mustadh'afîn*), egalitarianisme, keadilan sosial, demokratisasi ekonomi dan politik.

Namun, berbeda dari Sudjoko dan Dawam yang kepedulian intelektualnya—hingga tingkat tertentu—diarahkan kepada pengembangan masyarakat pedesaan seperti tampak dalam program-

[107]Studi terbaik mengenai hubungan genealogis dan intelektual antara pesantren dan "tradisionalisme" Islam di Indonesia adalah karya Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1982.

[108]Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam*, h. 164.

program pesantren mereka, gagasan-gagasan dan praktik-praktik sosial-politik Adi tampak diarahkan lebih kepada masalah-masalah yang berhubungan dengan kepentingan penduduk di perkotaan.[109] Dalam kasus khusus ini, kepedu-liannya mencakup daftar panjang masalah yang merentang dari kemiskinan massa dan pengangguran di kota, hingga penindasan sosial dan politik.[110] Pendeknya, minat utamanya tumbuh dari penentangannya terhadap rezim Orde Baru yang lebih mendahulukan stabilitas politik dan pertumbuhan ekonomi, seraya mengorbankan partisipasi rakyat dan keadilan sosial.

Selain dari apa yang sudah dikemukakan di atas, sedikitnya ada dua faktor lain yang mempengaruhi pemikiran dan tindakan politik Adi. Keduanya adalah: (1) pengakuan akan keragaman formasi sosial-keagamaan masyarakat Indonesia; dan (2) posisi pinggiran Islam politik, sebagiannya akibat keterperosokan para aktornya dalam politik simbolisme ideologis.[111]

Karena kesadarannya akan keragaman orientasi sosial dan keagamaan masyarakat Indonesia, Adi memfokuskan diskursus intelektualnya kepada tujuan-tujuan yang kurang simbolis. Untuk sebagian besar, tindakan-tindakannya dilakukan dalam rangka membangun politik yang lebih substantif atau rasional. Sejalan dengan itu, ia menyatakan bahwa "perjuangan Islam pada masa

[109]Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam*, h. 165. Di antara proyek-proyek perkotaan Adi Sasono yang paling mutakhir, yang dilakukan dengan bekerjasama dengan beberapa lembaga lain, adalah proyek transformasi wilayah kumuh di Samarinda, Kalimantan Selatan, menjadi suatu pusat bisnis yang representatif. Pada 1989, proyek Citra Niaga ini memperoleh hadiah Aga Khan untuk bidang arsitektur. Lihat "Adi Sasono: Pembela Mustadz'afin," *Media Dakwah*, Desember 1989, hh. 44-47.

[110]Lihat artikelnya, "Moral Agama dan Masalah Kemiskinan."

[111]Lihat artikelnya, "Islam dan Sosialisme Religius," h. 113.

modern di Indonesia" harus bercorak nasionalistik. Dalam hal ini, ia berkali-kali menyatakan bahwa emansipasi sosial, partisipasi rakyat dan keadilan ekonomi adalah masalah-masalah utama yang harus diatasi dalam rangka mencapai cita-cita sosial dan politik Islam.[112]

[112]Lihat artikelnya, "Islam dan Sosialisme Religius," h. 110.

BAB V

IMPLIKASI-IMPLIKASI INTELEKTUALISME ISLAM BARU: GAGASAN DAN PRAKTIK

> Kini saatnya untuk menjalankan politik yang rasional dan fungsional, dalam arti mengurus kepentingan bersama yaitu: kesejahteraan, keadilan dan demokrasi. Wacana politik baru harus dikembangkan di tengah-tengah masyarakat Islam. Politik baru yang mempertimbangkan perubahan-perubahan sosiologis harus dimulai. Kalau tidak, akan terjadi kesenjangan antara institusi dan basis sosialnya. Indonesia bukan lagi lahan bagi persekongkolan politik kaum elite. Memulai tradisi politik baru memang tidak mudah, akan ada kekuatan-kekuatan yang mencoba mengambil dasar-dasar politik lama.
>
> —Kuntowijoyo[1]

Pada bab terdahulu, secara panjang-lebar saya sudah memaparkan pernyataan-pernyataan umum intelektualisme Islam baru. Untuk memahami secara lebih baik corak gerakan intelektual ini, saya sudah meletakkan perkembangan gerakan itu di bawah kerangka konteks sosial-politiknya. Sejauh dianggap perlu, saya juga sudah membahas—meskipun agak singkat—asal-usul sosial aktor-aktor

[1]Kiblat Baru Politik Kaum Santri," *Pesan*, No. 1, 1992, h. 24.

dan penyokong-penyokongnya yang utama, khususnya menyangkut latar belakang intelektual mereka. Dan akhirnya, saya juga sudah berupaya untuk menunjukkan—meskipun tidak seluruhnya—semacam pengaruh yang dibawa intelektualisme Islam baru ini terhadap ekspresi gagasan-gagasan dan praktik-praktik politik Islam kontemporer.

Bab ini dan bab-bab berikutnya akan membahas masalah terakhir di atas secara lebih terperinci. Berdasarkan keragaman preferensi intelektual seperti sudah dipaparkan di atas, saya akan berusaha melihat berbagai implikasi intelektualisme baru ini terhadap ekspresi pemikiran dan tindakan Islam politik di Indonesia dewasa ini di bawah tiga tema utama: (1) perumusan kembali landasan teologis atau filosofis Islam politik; (2) pendefinisian kembali tujuan-tujuan Islam politik; dan (3) peninjauan kembali pendekatan Islam politik. Pembahasan mengenai dua dari tiga tema utama ini akan disajikan dalam bab ini, sementara yang terakhir akan disajikan dalam bab tersendiri. Dalam pandangan saya, sebagaimana akan tampak dalam pembahasan berikut, dalam ketiga tema utama yang saling terkait inilah makna penting transformasi intelektual dari gagasan-gagasan dan praktik-praktik Islam politik di Indonesia dewasa ini harus dipahami.

PERUMUSAN KEMBALI LANDASAN TEOLOGIS ISLAM POLITIK

Sekadar mengingatkan kembali pembahasan yang sudah dikemukakan dalam bab III, saya telah menyatakan bahwa masalah utama, meskipun jelas bukan satu-satunya, yang menghambat berkembangnya sintesis yang pas antara Islam dan negara adalah

kesulitan untuk menemukan kaitan antara keduanya yang bisa diterima oleh semua pihak. Beberapa episode sejarah telah membuktikan bahwa, karena masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang secara sosiologis dan kultural beragam, maka kaitan formalistik atau legalistik antara Islam dan negara tidak bisa diterima oleh semua pihak. Sebagaimana sudah luas diketahui, perwujudan paling utama model itu adalah upaya para pemimpin dan aktivis awal Islam politik untuk menjadikan Islam sebagai dasar ideologi negara. Variasi lebih halus dari upaya tersebut bisa dinisbatkan kepada upaya mereka —lewat desakan agar Piagam Jakarta dilegalisasi—memberi wewenang kepada negara untuk melakukan kontrol atas penerapan *Syarî'ah* Islam oleh para pemeluknya. Dan sebagaimana terbukti, upaya tersebut tidak saja mengakibatkan kebuntuan politik, tetapi juga menyebabkan posisi para aktivis Islam politik terpinggirkan dan melemah.

Seperti sudah didiskusikan pada awal bab IV, terdapat landasan-landasan teologis atau filosofis di balik keputusan para politisi Muslim untuk menyuarakan kaitan formalistik atau legalistik antara Islam dan negara. Sebagian besar, landasan teologis itu dibentuk dan dipengaruhi oleh pandangan mereka tentang Islam.

Secara singkat bisa dikatakan bahwa inti landasan teologis itu adalah keyakinan akan watak holistik Islam.[2] Premis keagamaan tersebut dipandang sebagai indikasi bahwa Islam menyediakan pengetahuan yang lengkap mengenai semua aspek kehidupan. Bahkan, sudut pandang khusus ini menjadi basis utama pemahaman

[2]Ada banyak ayat al-Qur'ân yang dapat digunakan untuk mendukung pernyataan ini. Ayat yang paling sering dirujuk adalah al-Qur'ân 16:89 yang berbunyi: "Dan kami turunkan kepadamu Kitab Suci untuk menjelaskan segala sesuatu, dan petunjuk serta rahmat dan kabar gembira bagi mereka yang berserah diri (kepada Allah)."

bahwa Islam tidak mengakui pemisahan antara agama dan negara, antara yang transendental dan yang temporal.

Banyak pemimpin dan aktivis Islam politik pada 1950-an dan 1960-an menggunakan doktrin di atas untuk mengembangkan dan memperluas agenda-agenda sosial dan politik mereka. Termasuk di sini pandangan bahwa Islam telah menyediakan bagi para pemeluknya sebuah konsep negara atau sistem pemerintahan yang lengkap. Di samping itu, sebagian dari mereka bahkan mendukung pandangan bahwa negara pada hakikatnya merupakan bagian integral, atau perluasan, dari Islam. Inilah sikap religio-politis yang, di beberapa bagian dunia Islam, dikenal dengan rumusan *inna al-Islâm al-dîn wa al-dawlah* (Islam adalah agama sekaligus negara). Dari perspektif ini, mereka menegaskan bahwa cukup adil jika mereka mengusulkan agar Islam dijadikan dasar ideologi negara.[3]

Generasi baru pemikir dan aktivis Islam, khususnya mereka yang kepedulian utamanya adalah pembaruan teologis/religius, juga sungguh-sungguh meyakini pandangan mengenai watak Islam yang holistik. Meskipun demikian, mereka menolak kesimpulan yang ditarik dari doktrin keagamaan itu oleh generasi terdahulu pemikir dan aktivis Islam. Mereka menyatakan bahwa watak holistik Islam tidak serta-merta mengharuskan pencampuran

[3]Untuk paparan bermanfaat mengenai gagasan-gagasan politik mereka, antara lain lihat, Munawir Syadzali, "Indonesia's Muslim Parties and Their Political Concept," tesis master, Georgetown University, 1959; Harun Nasution, "The Islamic State in Indonesia: The Rise of the Ideology, the Movement for Its Creation and the Theory of the Masyumi," tesis master, McGill University, 1965; Ahmad Syafii Maarif, "Islam as the Basis of State: A Study of the Islamic Political Ideas as Reflected in the Constituent Assembly Debates in Indonesia," disertasi doktor, The University of Chicago, 1983. Lihat juga karya Ahmad Syafii Maarif lainnya, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante*, Jakarta: LP3ES, 1985.

antara yang sakral (nilai-nilai Islam) dan yang profan (negara, organisasi politik, ideologi, dan sebagainya). Hal itu juga tidak mengimplikasikan suatu pemahaman bahwa dua wilayah yang berbeda di atas (yang sakral dan yang profan) harus ditempatkan pada tingkat yang sama. Menurut mereka, meskipun Islam tidak mengakui gagasan pemisahan antara kedua wilayah itu, keduanya dapat—dan bahkan harus—dibedakan. Penempatan kedua bidang itu dalam posisi yang sejajar hanya akan menghasilkan kerancuan dalam struktur dan hierarki nilai-nilai Islam (misalnya memandang bentuk negara, ideologi atau partai politik sebagai sesuatu yang sakral). Pada gilirannya, seperti yang kuat diargumentasikan Nurcholish Madjid, tokoh utama pembaruan Islam di Indonesia dewasa ini, hal itu dapat bertentangan dengan prinsip utama monoteisme Islam (*tawhîd*).[4]

Selain itu, mereka juga berpendapat, terlepas dari kenyataan bahwa Islam berwatak holistik, Islam itu sendiri ternyata tidak mengatur semua segi kehidupan. Mereka sebaliknya percaya, sejauh doktrin-doktrin kemasyarakatan (bukan ritual) Islam diamati, tampak bahwa Islam, seperti dikemukakan Harun Nasution, hanya memberi nilai-nilai moral yang berperan sebagai pedoman dasar dan umum bagi kehidupan manusia.[5]

Posisi teologis ini, seperti diartikulasikan dalam tema-tema "desakralisasi", "reaktualisasi" dan "pribumisasi" Islam, mempengaruhi gagasan dan praktik politik para pemikir dan aktivis Muslim

[4]Nurcholish Madjid, "Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Ummat," Nurcholish Madjid et al., *Pembaharuan Pemikiran lslam*, Jakarta: Islamic Research Center, 1970, h. 4.

[5]Harun Nasution, "Islam dan Sistem Pemerintahan dalam Perkembangan Sejarah," *Nuansa*, Desember 1984, hh. 4-12.

yang baru tumbuh dan menulis pandangan-pandangan mereka sejak 1970-an. Ini terutama berkaitan dengan (1) pandangan mereka tentang negara dan ideologinya (Pancasila), (2) aspirasi sosial-politik mereka, dan (3) strategi dan taktik mereka.

Ada dua proposisi religio-politis paradigmatis yang secara langsung dapat diasosiasikan dengan pemikiran teologis mereka. Pertama, sebagai akibat dari kepercayaan bahwa hanya Allah yang memiliki transendensi (sakralitas) mutlak, mereka menganggap semua aspek persoalan duniawi bernilai temporal dan relatif. Akibatnya, pernyataan tersebut berarti bahwa negara, ideologi, partai, atau segala perkara sosial-politik lainnya tidak bersifat sakral atau mutlak.

Kedua, berdasarkan watak Islam yang holistik, maka lembaga-lembaga politik (misalnya negara, partai, dan sebagainya) dan sistem pemerintahannya harus mencerminkan ajaran-ajaran dasar seperti yang digariskan dalam al-Qur'ân dan Sunnah Nabi Muhammad. Tetapi, karena Islam—disebabkan sifat ajaran-ajarannya yang universal dan kekal—berbicara tentang masalah-masalah kemasyarkatan (lagi-lagi bukan ritual) dalam bentuk prinsip-prinsip yang sangat umum, maka mereka berpendapat bahwa penerapan prinsip-prinsip umum itu dalam konteks khusus diserahkan kepada para pemeluknya. Dengan kata lain, pertimbangan-pertimbangan atau pilihan-pilihan praktis dalam mewujudkan nilai-nilai khusus di atas diserahkan sepenuhnya kepada para pemikir (*'ulamâ'*) dan aktivis (*umarâ'*, yang secara harfiah berarti penguasa) Muslim untuk menanganinya.

Penting untuk dicatat bahwa ciri utama pembaruan keagamaan ini adalah kemauan dan kemampuan generasi baru intelektual-

isme Islam di atas dalam mengkaji secara kritis dan kontekstual ajaran-ajaran al-Qur'ân dan Sunnah menyangkut posisi Islam *vis-a-vis* negara khususnya dan politik pada umumnya. Upaya intelektual mereka diarahkan kepada penyelidikan doktrinal maupun empiris. Mereka mencoba untuk menelusuri dan menentukan sejauh manakah Islam menggariskan konsep yang eksplisit (atau sekadar seperangkat prinsip umum) tentang negara, politik dan sistem pemerintahan. Di samping itu, akibat persentuhan lama antara Islam dengan masalah-masalah tersebut, baik dalam kerangka pemikiran maupun aksi, mereka juga merevisi pernyataan-pernyataan teoretis para pemikir Islam terkemuka baik yang klasik (misalnya al-Mawardî, Ibn Taymiyah) maupun modern (seperti 'Alî 'Abd al-Râziq, Abû al-A'lâ al-Mawdûdî, Sayyid Quthb) mengenai tema khusus kaitan politik antara Islam dan negara.[6]

Dalam pencarian intelektual itu, generasi baru intelektual Muslim ini, khususnya mereka yang kepedulian utamanya adalah perumusan kembali landasan teologis/religius, tidak menemukan

---

[6]Lihat, antara lain, "Islam dan Sistem Pemerintahan dalam Perkembangan Sejarah," hh. 4-12; Nurcholish Madjid, "Agama dan Negara dalam Islam: Sebuah Telaah atas Fiqh Siyasi Sunni," makalah disampaikan pada Klub Kajian Agama (KKA) Paramadina, Jakarta, 1991; Abdurrahman Wahid, "Islam, Ideologi dan Etos Kerja di lndonesia," makalah disampaikan pada pertemuan klub Kajian Agama (KKA) Paramadina, 1990; Abdurrahman Wahid, "Islam, the State, and Development in Indonesia," Godfrey Gunatilleke, Neeland Tiruchelvam, and Radhika Coomaraswamy (eds.), *Ethical Dilemmas of Development in Asia*, Lexington: Lexington Books, 1983; Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1990; Ahmad Syafii Maarif, "Kedudukan Negara dalam Perspektif Doktrin Islam," makalah disampaikan dalam konferensi "Konsep Negara dalam Islam," Universitas Islam Indonesia (UII), Yogyakarta, 18 Oktober 1987; dan M. Dawam Rahardjo, "Critical Islamic View of the State," *Mizan*, Vol. III, No. 2, 1990, hh. 39-48.

indikasi yang jelas dan tegas bahwa Islam memiliki kepentingan yang kuat untuk mengatur masalah-masalah yang terkait dengan urusan-urusan negara. Di dalam al-Qur'ân, sumber utama ajaran-ajaran Islam, mereka tidak melihat adanya doktrin-doktrin yang secara khusus membahas masalah tersebut. Bahkan, mengingat pentingnya persoalan itu, adalah mengherankan bahwa istilah "negara" (*dawlah*) tidak muncul dalam al-Qur'ân. Lebih jauh, untuk mendukung keyakinan mereka bahwa persoalan negara Islam (*dawlah Islâmiyah*) ternyata merupakan suatu fenomena modern, hasil perjumpaan antara dunia Muslim dengan kolonialisme Barat, mereka mengargumentasikan bahwa deklarasi formal mengenai negara Islam tidak pernah benar-benar ada selama periode Islam klasik atau Islam abad pertengahan.[7]

Karena itu, mereka berpendapat bahwa Islam tidak mewajibkan para pemeluknya untuk membentuk sebuah negara. Melainkan, berdasarkan kenyataan bahwa banyak doktrin al-Qur'ân yang lebih sering membicarakan masalah-masalah kemasyrakatan daripada masalah-masalah transendental, mereka cenderung meyakini bahwa Islam lebih menekankan pembentukan sebuah masyarakat yang baik, yaitu masyarakat yang mencerminkan substansi pesan

[7]Menurut Nurcholish, istilah negara Islam (*dawlah Islâmiyyah*), sebagaimana diperkenalkan Pakistan, tidak memiliki dasar berpijak dalam sejarah politik Islam. Sejarah diskursus Islam politik mengenal istilah *dawlah 'Abbâsiyah* (dinasti 'Abbâsiyah) atau *dawlah Umawiyyah* (dinasti Umayyah). Pada periode Turki Utsmani, istilah *dawlah* digunakan semata-mata untuk pengertian "giliran", untuk menunjukkan bahwa umat manusia ditentukan oleh "roda nasib" yang memiliki masa kebangkitan dan kejatuhan. Di sini, masa kebangkitan merujuk kepada keberhasilan memperoleh kekuasaan atau wewenang. Gagasan mengontrol kekuasaan atau wewenang inilah yang kemudian dikenal dengan istilah *dawlah*. Lihat, "Islam Punya Konsep Kenegaraan?" *Tempo*, 29 Desember 1984, h. 17.

universal Islam (*rahmah lî al-'âlamîn*).[8] Karena itu, bagi beberapa pemikir Muslim seperti Nurcholish Madjid, gagasan mengenai negara Islam atau ideologi Islam, seperti yang pernah diusulkan dengan gigih oleh para pemimpin dan aktivis Islam politik terdahulu, hanyalah "suatu bentuk kecenderungan apologetik." Lebih khusus lagi, itu mencerminkan apologia terhadap (1) posisi dominan ideologi-ideologi Barat seperti demokrasi liberal, sosialisme, dan kapitalisme; dan (2) kecenderungan legalistik banyak kaum Muslim dalam pemahaman mereka terhadap ajaran-ajaran Islam.[9]

Demikian juga, mereka tidak melihat cukup bukti bahwa tradisi Nabi Muhammad (Sunnah) membicarakan persoalan negara atau politik secara lebih lengkap. Dalam pandangan mereka, Sunnah— sebagaimana al-Qur'ân—tidak merumuskan model terperinci mengenai bagaimana sebuah negara harus dikelola. Bahkan, menurut mereka, Nabi Muhammad sendiri tidak memberi petunjuk yang jelas bahwa apa yang telah beliau bangun di Madinah adalah sebuah lembaga politik yang bisa disebut negara.

Sudut pandang itu, seperti tercermin dalam tulisan-tulisan—untuk hanya menyebut sebagian dari mereka—Nurcholish Madjid, Harun Nasution, Abdurrahman Wahid dan Munawir Syadzali, sebagian disimpulkan dari kenyataan bahwa, pada masa-masa awal sejarah politik Islam, tidak terdapat suatu mekanisme yang jelas mengenai suksesi kepemimpinan dan peralihan kekuasaan/

[8]Nurcholish Madjid, "Khilafah dan Perkembangannya," *Nuansa*, Desember 1984, h. 31. Lihat juga galeri pendapat dalam "Islam Punya Konsep Kenegaraan?" *Tempo*, 29 Desember 1984, h. 17.

[9]Nurcholish Madjid, "Menyegarkan Paham Keagamaan di Kalangan Ummat Islam," dimuat dalam kumpulan tulisannya *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1987, hh. 253-256.

wewenang. Baik Islam teoretis (doktrinal) maupun Islam empiris (sejarah) tidak menunjukkan bahwa Nabi Muhammad sudah merumuskan suatu prosedur yang mutlak dan harus diikuti dalam perkara pengelolaan negara. Mengenai masalah-masalah khusus tersebut (yaitu suksesi kepemimpinan dan peralihan kekuasaan/wewenang), satu-satunya mekanisme yang diakui (dan bahkan menjadi aturan pokok) adalah kewajiban untuk menerapkan prinsip musyawarah (*syûrâ*).[10]

Dalam hal ini, tidak ada persoalan mengenai bisa diterapkannya prinsip musyawarah dalam proses suksesi kepemimpinan dan peralihan kekuasaan/wewenang. Namun demikian, penting untuk dicatat bahwa praktik-praktik suksesi kepemimpinan—khususnya pada periode awal Islam—berbeda dari masa ke masa. Pada masa Nabi Muhammad, setidak-tidaknya menurut penjelasan sejarah versi kaum Muslim Sunni,[11] ada keyakinan yang umum dianut bahwa beliau (Nabi Muhammad) tidak memilih seorang pengganti untuk posisinya sebagai pemimpin politik. Abû Bakr, salah

---

[10]Lihat, Nurcholish Madjid, "Agama dan Negara dalam Islam." Lihat juga pandangannya dalam "Islam Punya Konsep Kenegaraan?" *Tempo*, 29 Desember 1984, hh. 17-18. Lihat juga pernyataan Abdurrahman Wahid dalam "Islam tak Punya Konsep Baru mengenai Negara," *Kompas*, 24 November 1986; dan "Tidak Terdapat Bukti Kuat Islam Punya Konsep Negara," *Media Indonesia*, 8 Agustus 1991; juga tulisannya, "Masih Relevankah Teori Kenegaraan Islam: Tinjauan Konlemporer atas Prinsip-prinsip Rekonstruksinya," makalah disampaikan pada seminar tentang "Konsep Negara Islam," Universitas Islam Indonesia (UII), Yogayakarta, 7 Februari 1988; Harun Nasution, "Islam dan Sistem Pemerintahan dalam Perkembangan Sejarah"; dan Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara*.

[11]Berdasarkan penafsiran mereka atas pidato perpisahan Nabi Muhammad, kaum Syi'ah mengklaim bahwa Nabi Muhammad telah menunjukkan secara terbuka bahwa 'Alî ibn Abî Thâlib, sepupu sekaligus menantunya, akan melanjutkan kepemimpinan politiknya. Untuk paparan ringkas mengenai masalah ini, lihat Seyyed Hossein Nasr, *Muhammad: Man of Allah*, London: Muhammadi Trust, 1982.

seorang sahabat terdekatnya, menjadi khalifah pertama melalui pemilihan terbatas; 'Umar ibn al-Khaththâb, khalifah kedua, ditunjuk oleh Abû Bakr untuk menggantikannya; 'Utsmân ibn 'Affân diangkat sebagai khalifah ketiga oleh sebuah panitia yang dibentuk atas perintah eksekutif 'Umar; dan 'Alî ibn Abî Thâlib menjadi khalifah keempat lewat suatu bentuk pemilihan yang berbeda.[12]

Oleh karena itu, bagi sebagian pendukung intelektualisme Islam baru seperti Abdurrahman Wahid, tidak adanya mekanisme tunggal bagi penyelenggaraan suksesi kemimpinan dan peralihan kekuasaan/wewenang mengindikasikan bahwa Nabi Muhammad tidak dengan sengaja mencita-citakan pembentukan sebuah negara Islam. Dalam salah satu kolomnya, ia bertanya secara retoris:

> Kalau memang Nabi menghendaki berdirinya sebuah "negara Islam", mustahil masalah suksesi kepemimpinan dan peralihan kekuasaan tidak dirumuskan secara formal. Nabi cuma memerintahkan "bermusyawarahlah kalian dalam persoalan". Masalah seperti itu bukannya dilembagakan secara konkrit, melainkan dicukupkan dengan sebuah diktum saja, yaitu "masalah mereka (haruslah) dimusyawarahkan antara mereka". Mana ada negara dengan bentuk seperti itu?[13]

Terlepas dari tidak adanya suatu konstruk konseptual yang jelas, para penganjur inteletualisme Islam baru itu menemukan bahwa baik al-Qur'ân maupun Sunnah benar-benar menyediakan seperangkat prinsip-prinsip etis yang relevan dengan cara mengatur negara dan mekanisme pemerintahannya. Mereka menunjukkan bahwa

[12]Lihat Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara*, hh. 21-28. Lihat juga "Kita ini Kurang Berani," *Tempo*, 20 Oktober 1990, hh. 96-97.

[13]Abdurrahman Wahid, "Islam: Punyakah Konsep Kenegaraan?" *Tempo*, 26 Maret 1983.

al-Qur'ân berulangkali menyebut gagasan-gagasan normatif tentang musyawarah (*syûrâ*), keadilan (*'adl*) dan egalitarianisme (*musâwah*).[14] Prinsip-prinsip itulah yang diterapkan dan diperlihatkan secara gamblang dalam tradisi politik Islam awal, khususnya pada masa Nabi Muhammad. Karena itu, beberapa penganjur intelektualisme Islam baru seperti Nurcholish Madjid—sambil mengutip Robert Bellah—menyetujui pandangan yang mencirikan negara-kota Muhammad di Madinah sebagai "suatu model nasionalisme yang sangat egalitarian dan partisipatif."[15]

Ekspresi terbaik dari penerapan nilai-nilai etis tersebut (yaitu prinsip musyawarah, keadilan dan egalitarianisme), menurut banyak tokoh intelektualisme Islam baru, adalah Piagam Madinah (*Mîtsâq al-Madînah*). Mereka memandang Piagam Madinah sebagai rumusan pemerintahan yang mengatur hubungan sosial-politik di kalangan anggota masyarakat Madinah. Ketika itu, masyarakat politik yang tunggal ini, yang digambarkan oleh Nabi Muhammad sendiri sebagai *ummah*, terdiri dari beberapa kelompok keagamaan yang berbeda seperti Muslim, Yahudi dan suku-suku pagan.[16]

---

[14]Sekadar contoh, lihat al-Qur'ân 3:159; 42:38; 6:115; dan 42:15.

[15]Antara lain, lihat Nurcholish Madjid, "Agama dan Negara dalam Islam," h. 18. Kutipan itu berasal dari artikel Robert N. Bellah, "Islamic Tradition and the Problems of Modernization," dalam kumpulan karangannya, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkeley and Los Angeles: California University Press, 1991.

[16]Mengenai Piagam Madinah, lihat Muhammad Husayn Haykal, *The Life of Muhammad*, translated by Isma'il Ragi al-Faruqi, North American Publications, 1976, hh. 180-183; Ibn Hisham, *The Life of Muhammad*, a translation of Ishaq's Sirat al-Rasul Allah, with introduction and notes by A. Guillaume, Lahore, Karachi, Dacca: Oxford University Press, 1970, hh. 231-233; W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford: The Clarendon Press, 1956, hh. 221-228.

Menurut Ahmad Syafii Maarif, murid Fazlur Rahman lainnya yang lulus dengan gelar doktor dari Departemen Studi-studi Bahasa dan Peradaban Timur Dekat pada Universitas Chicago, Amerika Serikat, yang minat utama inteletualnya adalah persoalan hubungan antara Islam dan negara, prinsip-prinsip politik di atas dapat dinilai sebagai titik-titik persamaan (*common platform*) yang memungkinkan berlangsungnya proses konvergensi sosial-politik di antara anggota sebuah komunitas politik dengan latar belakang agama yang berbeda.[17] Sementara itu, tokoh-tokoh generasi baru intelektualisme Islam lainnya memandang Piagam Medinah sebagai dokumen politik yang menyediakan model dasar bagi hubungan antara Islam dan politik serta Islam dan negara.[18]

Terlepas dari beragamnya pandangan mengenai Piagam Madinah di atas, di mata banyak pendukung intelektualisme Islam baru, arti penting dokumen politik itu terutama terletak pada penekanannya kepada prinsip keadilan, partisipasi, musyawarah dan egalitarianisme.[19] Pandangan ini, setidak-tidaknya menurut Munawir Syadzali, diperkuat oleh kenyataan bahwa, terlepas dari posisi mayoritas Muslim dalam komposisi masyarakat politik Madinah

---

[17]Lihat, Ahmad Syafii Maarif, "Piagam Madinah dan Konvergensi Sosial," apendiks dalam karyanya *Islam dan Politik pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988, hh. 149-163.

[18]Lihat, sekadar contoh, Nurcholish Madjid, "Agama dan Negara dalam Islam." Jika esai khusus ini dijadikan indikasi, sangat jelas bahwa pandangan Nurcholish mengenai Piagam Madinah, hingga tingkat tertentu, turut dibentuk oleh pandangan sejumlah sarjana terkemuka seperti Muhammad Arkoun, Muhammad al-Dawâlibî dan Robert N. Bellah.

[19]Lihat, sekadar contoh, Nurcholish Madjid, "Agama dan Negara dalam Islam," hh. 11-18; Ahmad Syafii Maarif, "Piagam Madinah dan Konvergensi Sosial," hh. 149-228.

itu, Piagam Madinah itu sendiri tidak menyebut Islam sebagai agama resmi negara. Dalam bukunya yang luas dibaca berjudul *Islam dan Tata Negara*, ia menulis:

> Satu hal yang patut dicatat bahwa Piagam Madinah, yang oleh banyak pakar politik didakwakan sebagai konstitusi negara Islam yang pertama itu, tidak menyebut agama negara.[20]

Butir ini penting bagi Munawir, karena ia menilai bahwa penyebutan agama tertentu sebagai agama negara merupakan syarat mutlak bagi eksistensi sebuah negara agama. Karena itu, menurutnya, kenyataan bahwa Piagam Madinah tidak menyebut Islam sebagai agama negara menyiratkan bahwa Nabi Muhammad benar-benar tidak menyerukan umatnya agar mendirikan sebuah negara agama yang di dalamnya Islam menjadi satu-satunya dasar.[21]

Berdasarkan kajian tersebut, setidak-tidaknya ada dua proposisi penting yang dapat dirumuskan. Pertama, sangat beralasan untuk mengargumentasikan bahwa Islam tidak memiliki preferensi konseptual atau teoretis apa pun mengenai watak atau konstruk negara dan sistem pemerintahannya. Lebih dari itu, juga bisa dikatakan bahwa Islam tidak secara khusus mewajibkan para pemeluknya untuk mendirikan sebuah negara, apalagi negara yang berwatak teokratis. Kedua, terlepas dari tidak adanya kon-

[20]Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara*, h. 16.

[21]Menurut Munawir Syadzali, parameter-parameter lain negara teokratis adalah (1) dijadikannya kitab suci sebagai sumber hukum negara; dan (2) kepemimpinan negara berada di tangan para pemimpin agama. Parameter-parameter ini harus ada semuanya dalam sebuah negara untuk dapat disebut sebagai negara teokratis. Paparan yang memberi penjelasan lebih rinci mengenai masalah ini terdapat dalam artikelnya berjudul "Negara Pancasila bukan Negara Agama dan bukan Negara Sekuler," makalah tidak diterbitkan, tanpa tanggal.

sep yang menyeluruh mengenai negara atau politik dalam Islam, Islam memiliki seperangkat nilai etis atau prinsip politik, seperti keadilan, musyawarah dan egalitarianisme. Penerapan substantif ajaran-ajaran khusus inilah—seperti yang pernah ditunjukkan dalam praktik-praktik politik Nabi Muhammad—yang diwajibkan dalam Islam.

Dengan pandangan-pandangan teologis-politis tersebut, generasi baru intelektual Muslim ini pada dasarnya tengah mengajukan suatu jalan tengah dalam teoretisasi Islam politik. Dalam hal ini, mereka tidak menyepakati penafsiran formalistik, legalistik dan skriptualistik terhadap watak holistik Islam seperti yang diartikulasikan terutama oleh Abû al-A'lâ al-Mawdûdî. Teori politik al-Mawdûdî mengargumentasikan bahwa negara merupakan bagian integral (atau perluasan) dari Islam. Menurutnya, Islam memiliki konsep negara dan sistem pemerintahan tersendiri yang lengkap.[22]

Namun demikian, mereka juga menolak gagasan-gagasan politik yang sekular versi 'Alî 'Abd al-Râziq. Pada pertengahan 1920-an, al-Râziq mengguncangkan dunia Muslim—terutama Mesir—dengan proposisi teoretisnya yang mengusulkan suatu pemisahan total antara Islam dan urusan-urusan kenegaraan.[23]

Dalam pandangan generasi baru para pemikir dan aktivis Islam di atas, dua model teoretis yang berbeda itu memiliki beberapa kelemahan utama. Kekeliruan teoretis al-Mawdûdî terutama terletak pada kegagalannya untuk mengakui bahwa Islam tidak

[22]Mengenai teori politik al-Mawdûdî, lihat karyanya, *The Islamic Law and Constitution*, translated and edited by Khursyid Ahmad, Lahore: Islamic Publications, 1977.

[23]Mengenai teori politik 'Ali ibn 'Abd al-Râziq, lihat karyanya *al-lslâm wa Ushûl al-Hukm*, Beirut: Dâr Maktabah al-Hay'ah, 1966.

menawarkan mekanisme yang tegas untuk mengatur suksesi politik atau peralihan kekuasaan/wewenang—sebuah unsur penting dalam konstruksi teori politik pemerintahan negara.[24] Sebaliknya, kelemahan teori politik 'Abd al-Râziq terletak pada pandangannya bahwa negara, sebagai suatu instrumen politik, harus dipisahkan dari semua ajaran agama (Islam). Gagasan itu tidak hanya menolak kaitan yang mungkin antara Islam dan negara, tetapi juga menolak *begitu saja* aspek-aspek normatif Islam dalam proses sosial-politik dan mekanisme pemerintahan negara.[25]

Tidak diragukan lagi, gagasan-gagasan politik yang dibangun atas landasan teologis tersebut di atas amat berperan dalam membentuk pandangan generasi baru para pemikir dan aktivis Islam di Indonesia. Ini terutama tampak dalam pandangan mereka mengenai (1) corak negara-bangsa Indonesia; dan (2) posisi Pancasila sebagai ideologi nasional negara.

Dengan mempertimbangkan nilai-nilai teologis Islam di satu sisi dan konteks sosial-keagamaan dan kultural negara Indonesia di sisi lain, tampak jelas bahwa mereka mendukung paham negara "kesatuan nasional." Dalam batas-batasnya sendiri, mereka pada dasarnya melihat bahwa bentuk dan struktur negara yang ada dewasa ini adalah model terbaik yang dapat dibayangkan. Karena itu, mereka tanpa ragu-ragu mendukung dan menerimanya. Sebagian dari mereka, seperti Abdurrahman Wahid dan Munawir Syadzali, bahkan kerapkali menyatakan bahwa konstruk ideologis negara

[24]Untuk kritik lebih jauh atas gagasan-gagasan politik al-Mawdûdî, lihat Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara*, hh. 157-179. Lihat juga "Kita ini Kurang Berani," *Tempo*, 20 Oktober 1990, hh. 96-97.

[25]Abdurrahman Wahid, "Islam, Ideologi dan Etos Kerja di lndonesia," hh. 5-7; Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara*, hh. 137-145; juga "Kita ini Kurang Berani," *Tempo*, 20 Oktober 1990, hh. 96-97.

yang ada sekarang ini harus dipandang sebagai tujuan final kaum Muslim Indonesia.[26]

Selain oleh pertimbangan-pertimbangan teologis yang telah dikemukakan di atas, penerimaan mereka terhadap konstruk "kesatuan nasional" negara Indonesia juga secara langsung dipengaruhi oleh beberapa faktor penting lainnya. Hal itu mencakup kenyataan-kenyataan bahwa (1) negara menjamin kebebasan bagi kaum Muslim untuk menerapkan ajaran-ajaran agama mereka; (2) mayoritas penduduk Indonesia adalah pemeluk Islam; dan (3) konstitusi negara tidak bertentangan dengan, bahkan hingga tingkat tertentu justru mencerminkan, substansi prinsip-prinsip Islam.[27] Secara keseluruhan, semua faktor itu mencerminkan kenyataan yang tidak bisa ditolak, yakni: kenyataan bahwa sebagian besar penduduk Indonesia beragama Islam saja akan menjadikan kerangka dasar prinsip-prinsip pemerintahannya sejalan dengan, jika tidak dipengaruhi oleh,

---

[26]Gagasan mengenai finalitas bentuk negara Indonesia yang ada sekarang ini pada awalnya muncul dari NU. Pada 1984, setelah konferensi ke-27 organisasi itu berlangsung, NU menyatakan secara terbuka bahwa Republik Indonesia adalah tujuan final kaum Muslim dalam upaya mereka mencari bentuk kenegaraan terbaik bagi Indonesia. Secara luas diyakini bahwa tokoh-tokoh intelektual yang menjadi arsitek pernyataan ini adalah almarhum Achmad Siddiq dan Abdurrahman Wahid. Lihat misalnya "Pimpinan PB NU Bertemu Presiden: Negara RI adalah Bentuk Final," *Kompas*, 15 Februari 1985. Lihat juga Munawir Syadzali, "Wawasan Perjuangan Muslim Indonesia," makalah disampaikan dalam acara dies natalis HMI ke-43, Yogyakarta, 4 Februari 1990, h. 2.

[27]Oleh Hasbullan Bakri, seorang mantan gurubesar pada IAIN Yogyakarta dan Jakarta, keseluruhan faktor ini telah dikemukakan sebagai bukti untuk menyatakan bahwa Indonesia, secara non-konstitusional, sesungguhnya dapat disebut sebagai negara Islam. Ini dalam pengertian bahwa, mengingat hakikat Pancasila yang sesuai dengan prinsip-prinsip Islam, negara tidak akan membuat kebijakan yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Lihat artikelnya, "Lima Dalil Republik Indonesia Bisa Disebut Negara Islam Non-Konstitusional," *Panji Masyarakat*, No. 439, 1 Agustus 1984, hh. 28-31. Artikel ini terbit pula dalam *Merdeka*, 23 Agustus 1984.

nilai-nilai Islam. Dalam kerangka ini, setidak-tidaknya secara teoretis, negara tidak akan menerapkan hukum dan kebijakan yang bertentangan langsung dengan ajaran-ajaran Islam.

Inilah yang tampaknya berlangsung dengan negara-bangsa Indonesia. Secara bertahap, Indonesia berkembang menjadi sebuah "negara religius", yaitu negara yang menaruh kepedulian kepada penerapan dan pengembangan nilai-nilai agama, tanpa harus menjadi sebuah "negara teokratis" yang secara konsti-tusional didasarkan kepada lembaga-lembaga formal agama tertentu.[28] Dalam konteks ini, sebagaimana diakui secara terbuka oleh para pejabat negara sendiri, agama memberi landasan spiritual, etis dan moral bagi pembangunan nasional Indonesia.[29] Terutama karena alasan itulah maka banyak tokoh gerakan inteletualisme Islam baru percaya bahwa negara "kesatuan nasional" Indonesia pantas memperoleh legitimasi dan penerimaan religio-politis dari umat Islam.

---

[28]Dalam nada yang sama, negara juga berkali-kali menyatakan bahwa Indonesia bukan negara agama dan bukan pula negara sekular. Pernyataan ini terutama disampaikan oleh Menteri Agama, Munawir Syadzali. Lihat artikelnya, "Negara Pancasila bukan Negara Agama dan bukan Negara Sekuler," makalah tidak diterbitkan, tanpa tanggal.

[29]Beberapa pemimpin negara sebelum masa Orde Baru, terutama sekali Soekarno, telah berkali-kali menyuarakan sentimen religio-politik ini. Untuk paparan lebih luas mengenai masalah ini, lihat gagasan-gagasannya mengenai hubungan antara agama (Islam) dan negara sebagaimana dapat dilihat dalam berbagai tulisan, misalnya: "Negara Nasional dan Cita-cita Islam," dalam *Bung Karno dan Islam: Kumpulan Pidato tentang Islam 1953-1966*, Jakarta: Haji Masagung, 1990. Untuk artikulasi-artikulasi kontemporer mengenai masalah ini, lihat Soeharto, *Agama dalam Pembangunan Nasional: Himpunan Sambutan Presiden Soeharto*, Jakarta: Pustaka Biru, 1981; Alamsyah Ratu Perwiranegara, *Islam dan Pembangunan Politik di Indonesia*, Jakarta: Haji Masagung, 1987; dan Munawir Syadzali, "Agama sebagai Landasan Spiritual, Etik dan Moral Pembangunar," pidato disampaikan pada Forum Latihan Manggala, Bogor, 12 Juni 1990.

Rasanya cukup bijaksana jika disimpulkan di sini, bahwa penerimaan mereka terhadap konstruk "kesatuan nasional" negara-bangsa Indonesia terutama didasarkan kepada kenyataan bahwa Indonesia telah memberi banyak kesempatan bagi Muslim untuk menerapkan ajaran agama mereka. Dalam sejarah, posisi ini terutama tampak populer di kalangan pengikut tradisionalisme Islam Indonesia. Pada 1935, NU mengeluarkan fatwa bahwa membela Hindia Belanda—yakni Indonesia di bawah pemerintahan kolonial Belanda—dari serangan luar hukumnya wajib. Fatwa itu dikeluarkan berdasarkan pertimbangan bahwa negara—meskipun para pengelolanya jelas bukan Muslim—menjamin kebebasan bagi kaum Muslim untuk menunaikan kewajiban agama mereka.[30]

Pada tingkat tertentu, penerimaan mereka terhadap bentuk negara dewasa ini juga diperkuat oleh pandangan mereka tentang ideologi Pancasila dan UUD 1945. Menurut mereka, baik landasan ideologis maupun konstitusional negara sejalan dengan ajaran-ajaran Islam. Lebih khusus lagi, setiap sila dari Pancasila—terutama sila monoteisme Tuhan, musyawarah dan keadilan sosial—dinilai mencerminkan substansi ajaran-ajaran Islam. Karena alasan-alasan tersebut, beberapa intelektual Muslim seperti Munawir Syadzali, Nurcholish Madjid, Syafii Maarif, Dawam Rahardjo dan Djohan Effendi, tampil mengemukakan proposisi yang menggugah yang menyatakan bahwa Pancasila pada kenyataannya dapat disebandingkan—meski tidak persis sama—dengan Piagam Madinah.

[30]Menurut Abdurrahman Wahid, fatwa ini didasarkan kepada *Bughyah al-Mustarsyidîn*, sebuah naskah klasik Islam yang sangat terkenal. Wawancara dengan Abdurrahman Wahid di Jakarta, 10 Mei 1988. Lihat juga artikelnya, "Islam, Ideologi dan Etos Kerja di Indonesia," hh. 1-12.

Mengenai hal itu, argumen mereka didasarkan pada dua premis utama: (1) secara substantif, baik Piagam Madinah maupun Pancasila mengakui kaitan antara nilai-nilai agama dan urusan-urusan kenegaraan; dan (2) secara fungsional, kedua rumusan politik tersebut mencerminkan titik-titik persamaan (*common platform*, *kalimah al-sawâ'*), yang berfungsi sebagai prinsip-prinsip yang mengatur sebuah masyarakat politik dengan latar belakang sosial-keagamaan yang beragam.[31]

Penyejajaran komplementer antara Piagam Madinah dengan Pancasila mempunyai dampak-dampak sosial-politik lebih jauh, terutama dalam cara mereka melihat segmen-segmen lain masyarakat politik Indonesia dengan latar belakang agama yang berbeda. Dari pembahasan terdahulu, terlihat bahwa bagian penting dari intelektualisme Islam baru adalah gagasan tentang pluralisme atau inklusivisme. Secara internal, konsep itu memperluas rentang cakupan kaum Muslim Indonesia. Yang lebih penting lagi, konsep itu juga memperkuat paham persaudaraan Islam (*ukhuwwah Islâmiyyah*), yang di dalamnya konsep umat Islam tidak lagi didefinisikan dari segi orientasi dan asosiasi sosial-politik. Berbeda dari butir terakhir ini, mereka memandang bahwa komunitas umat Islam harus semata-mata didasarkan kepada kenyataan bahwa seseorang itu memeluk Islam.

[31]Lihat Munawir Sjadzali, "Wawasan Perjuangan Muslim Indonesia"; Nurcholish Madjid, "Cita-Cita Politik Kita," Bosco Carvallo dan Dasrizal (eds.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta: Leppenas, 1983, hh. 10-16; Ahmad Syafii Maarif, "Piagam Madinah dan Konvergensi Sosial," hh. 160-163; M. Dawam Rahardjo, "Menilai Sejarah Ummat Islam dari Sudut Al-Qur'ân," *Panji Masyarakat*, No. 441 dan 442, 27 Agustus dan 1 September 1984; dan Djohan Effendi, "Agama, Ideologi dan Politik dalam Negara Pancasila," dalam T.B. Simatupang et al., *Peranan Agama dan Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa dalam Negara Pancasila yang Membangun*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1987, hh. 149-156.

Secara eksternal, gagasan itu mencerminkan suatu upaya sungguh-sungguh untuk mengembangkan lebih lanjut paham persaudaraan nasional (*ukhuwwah wathaniyyah*).[32] Dengan konsep itu, mereka lebih memandang segmen-segmen lain komunitas politik di Indonesia sebagai mitra sejajar—bukan lawan-lawan religio-politis—dalam rangka pencapaian tujuan-tujuan sosial-politik bersama, yang mencakup pembentukan negara dan masyarakat Indonesia yang adil, egaliter dan partisipatif. Dilihat dari perspektif sejarah era demokrasi parlementer di Indonesia, hal itu sesungguhnya merupakan salah satu cita-cita politik bersama yang paling didambakan sebagian faksi modernis dalam partai-partai politik di Indonesia (yaitu Masyumi, PSI, Parkindo, dan Partai Katolik) awal 1950-an.

Berdasarkan diskursus yang panjang dan kritis semacam itu, yang sudah diupayakan para tokoh intelektualisme Islam baru terhadap unsur-unsur penting doktrin Islam dan keragaman sosio-kultural masyarakat Indonesia, mereka menyerukan dikembangkannya makna baru politik Islam. Seperti telah dikemukakan berulangkali, dalam kerangka khusus itu, substansi—bukan formalitas atau legalitas—menjadi "tuntutan imperatif", baik dari sudut keagamaan maupun sosiologis.

Sejalan dengan itu, cukup bijaksana jika disimpulkan di sini, bahwa jenis landasan teologis atau filosofis Islam politik yang dicoba dibentuk dan didefinisikan kembali oleh generasi pemikir dan aktivis Muslim yang baru tumbuh itu, sepanjang dua dekade terakhir belakangan ini, bisa disebut sebagai "substansialisme".

[32]Dalam bentuknya yang terbaik, konsep ini diartikulasikan oleh almarhum Achmad Siddiq, mantan Ketua Umum Syuriah NU. Lihat, Bahtiar Effendy, "The 'Nine Stars' and Politics: A Study of the Nahdlatul Ulama's Acceptance of Asas Tunggal and Its Withdrawal From Politics," tesis master, Ohio University, 1988, h. 168.

Dalam konsepsi itu, Islam dalam bidang politik tidak lagi didasarkan kepada kitab suci yang difokuskan kepada simbolisme ideologisnya. Sebaliknya, sejalan dengan makin meningkatnya ekspose kalangan muda Muslim—khususnya mereka yang mempunyai semacam ikatan emosional atau ikatan kultural dengan gerakan-gerakan politik Islam Indonesia terdahulu— terhadap pendidikan tinggi modern dan perkembangan ekonomi, ekspresi Islam politik tampil dalam bentuk yang kurang simbolis atau ideologis. Dalam model itu, nilai-nilai substantif Islam politik—yang sebelumnya diidentifikasi sebagai keadilan, musyawarah dan egalitarianisme—berperan sebagai orientasi utamanya.[33]

MENDEFINISIKAN KEMBALI CITA-CITA SOSIAL-POLITIK ISLAM

Dilihat dari perspektif keagamaan yang lebih luas, sesungguhnya tidak ada perbedaan besar antara aspirasi para pemimpin Islam politik yang awal dan generasi pemikir dan aktivis Islam politik yang baru tumbuh ini. Bila dibandingkan dengan situasi kaum Calvinis, yang jalannya menuju kapitalisme ekonomi dimotivasi oleh prinsip *beruf* (panggilan keagamaan),[34] sebagian besar kiprah politik kedua generasi Muslim yang berbeda ini didorong oleh ajaran-ajaran Islam yang sama, misalnya paham *ya'murûn-a bî al-ma'rûf*

[33]Lihat, sekadar contoh, Nurcholish Madjid, "Suatu Tatapan Islam terhadap Masa Depan Politik Indonesia," *Prisma*, edisi ekstra, 1984, hh. 10-22; "Jilid Dua Orde Baru: Islam Hanya Soal Nilai," *Panji Masyarakat*, No. 537, 1988, hh. 26-31. Lihat juga dialognya dalam "Pemahaman yang Lebih Substantif dan Budaya Politik Partisipasi," *Prisma*, No. 5, XVII, 1988, hh. 64-82.

[34]Lihat Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, translated by Talcott Parsons, London: George Allen and Unwin Ltd., 1985.

wa yanhawn-a 'an al-munkar (menganjurkan perbuatan yang baik dan mencegah perbuatan yang buruk).[35] Di samping itu, bisa pula dikatakan bahwa cita-cita utama mereka, seperti terlihat dalam pemikiran dan aksi sosial-politik mereka, tampak mengacu kepada realisiasi diktum-diktum al-Qur'ân, terutama gagasan tentang *baldah thayyibah wa rabb ghafûr* (negeri yang baik dan Tuhan Yang Maha Pengampun).[36] Dalam konteks khusus ini, bisa dikatakan bahwa kedua generasi intelektual Muslim itu sangat berorientasi kepada al-Qur'ân, setidaknya secara teoretis. Itu dalam pengertian bahwa gagasan dan praktik politik mereka terkait dengan, jika tidak berakar dalam, nilai-nilai Islam.[37]

Namun demikian, dalam penerapan tujuan umum itulah mereka terlihat berbeda. Sebagaimana sudah ditunjukkan dalam bab-bab terdahulu, dalam proses pencapaian tujuan umum itu, generasi pemikir dan aktivis Islam yang lebih awal cenderung berorientasi kepada teks-teks keagamaan dalam maknanya yang

---

[35]Pernyataan ini diambil dari al-Qur'ân 3:104, 110 dan 114. Terjemahannya diambil dari karya Marmaduke Pickthall, *The Glorious Koran*.

[36]Ekspresi ini diambil dari al-Qur'ân 34:15, 7:58 dan 14:35. Terjemahannya diambil dari karya Marmaduke Pickthall, *The Glorious Koran*. Bandingkan dengan gagasan Jawa mengenai *gemah ripah loh jinawi toto tentren kertoraharjo* yang menekankan keselamatan dan kemakmuran negara dan bangsa.

[37]Banyak pengamat politik Indonesia cenderung mengabaikan sisi ini dalam hubungan antara Islam dan politik, yakni kenyataan bahwa politik juga dimanfaatkan untuk pencapaian tujuan-tujuan keagamaan (yaitu pelaksanaan ajaran-ajaran Islam). Sebaliknya, beberapa di antara mereka, sebagaimana dinyatakan Anderson, terbiasa melihat para pemimpin Islam politik menggunakan agama untuk kepentingan tujuan politik mereka sendiri. Lihat artikelnya, "Religion and Politics in Indonesia since Independence," dalam Benedict R.O'G. Anderson et al., *Religion and Social Ethos in Indonesia*, Clayton: Monash University, 1977. Meskipun demikian, ini tidak dimaksudkan untuk menyatakan bahwa seluruh diskursus Islam politik di Indonesia sepenuhnya dilakukan dalam rangka tujuan-tujuan keagamaan.

skriptural. Mereka berobsesi mengaitkan Islam dan negara secara formal dan legal, yang mendorong banyak dari mereka untuk mempertahankan gagasan pembentukan negara Islam sebagai tujuan politik utama mereka. Dalam pandangan mereka, tujuan umum di atas (yaitu *baldah thayyibah wa rabb ghafûr*) tidak bisa dicapai dalam sebuah negara yang tidak secara formal berdasarkan ideologi Islam dan/atau negara yang tidak menyatakan Islam sebagai agama resminya.[38]

Sebaliknya, generasi intelektual Muslim baru menganut pendekatan substansialis terhadap doktrin-doktrin kemasyarakatan Islam. Dengan menekankan sisi substantif politik, mereka menolak tujuan politik Islam yang bercorak formalistik dan legalistik. Karena itu, sejak awal mereka tidak bercita-cita mendirikan negara Islam. Bahkan, seperti telah dibahas sebelumnya, berdasarkan pemahaman mereka terhadap doktrin-doktrin Islam dan corak sosiologis masyarakat Indonesia, mereka menentang gagasan Islam sebagai dasar ideologi negara. Kepedulian utama mereka malah terpusat pada pengembangan sistem sosial-politik yang mencerminkan, atau sejalan dengan, prinsip-prinsip umum nilai-nilai politik Islam.

Meskipun tidak ada kaitan politik yang formal dan legal antara Islam dan negara, mereka sungguh percaya bahwa bentuk negara-bangsa Indonesia dewasa ini—dengan Pancasila sebagai dasar ideologinya—cukup memadai untuk mengakomodasi pengejawantahan ajaran-ajaran sosial-politik Islam.[39] Dengan kata lain, negara—se-

[38]Lihat, sekadar contoh, pembahasan Munawir Syadzali mengenai filsafat dan program Indonesia di masa lalu, dalam karyanya "Indonesia's Muslim Parties and their Political Concepts," hh. 59-83.

[39]Lihat, sekadar contoh, artikel Nurcholish Madjid, "Cita-cita Politik Kita," artikel Ahmad Syafii Maarif, "Islam, Politik dan Demokrasi di Indonesia," serta artikel M.

tidaknya secara teoretis—memberi kesempatan dan peluang bagi penerapan idealisme sosial-politik Islam.

Kenyataan bahwa tujuan-tujuan sosial-politik itu—yang pada dasarnya berwatak demokratis—belum sepenuhnya diterapkan atau direalisasikan, mungkin dengan beberapa pengecualian selama periode demokrasi liberal pada dekade 1950-an, hal itu harus dianggap sebagai tanggung jawab bersama seluruh warga-negara Indonesia. Sejalan dengan sudut pandang itu, banyak generasi baru pemikir dan aktivis Muslim berpendapat bahwa masalah khusus tersebut (dan banyak lagi masalah-masalah kenegaraan lainnya yang terkait dengan persoalan itu) seharusnya tidak dipahami sebagai alasan yang sah untuk mengubah corak "kesatuan nasional" negara Indonesia. Sebaliknya, upaya-upaya untuk menegakkan kembali prinsip-prinsip demokrasi itu (atau untuk mengatasi masalah-masalah sosial-politik Indonesia lainnya) harus dilakukan dalam kerangka konstruk ideologi negara yang ada itu.[40]

Bisa dikatakan bahwa pernyataan-pernyataan intelektualisme Islam baru, seperti dipaparkan cukup panjang pada bagian terdahulu, mewakili versi yang lebih luas dari tujuan-tujuan sosial-politik di atas. Terlepas dari perbedaan-perbedaan yang ada di antara mereka, baik dalam hal pendekatan maupun minat, terbukti bahwa pemikiran dan tindakan mereka mengekspresikan kepedulian

---

Dawam Rahardjo, "Umat Islam dan Pembaharuan Teologi," dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal (eds.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, hh. 1-36, 37-63 dan 117-132.

[40]Untuk sekadar contoh, lihat artikel Nurcholish Madjid, "Cita-cita Politik Kita," dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal (eds.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, hh. 7-36; Munawir Syadzali, "Wawasan Perjuangan Muslim Indonesia:; dan Abdurrahman Wahid, "Peranan Ummat dalam berbagai Pendekatan," dalam Abdurrahman Wahid, *Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam*, edisi yang terbatas, tanpa penerbit, 1991, hh. 30-42.

sosial-politik yang relatif sama. Dalam hal ini, mengingat situasi yang dihadapi oleh para politisi Muslim khususnya dan komunitas Muslim Indonesia umumnya saat ini, tidak salah rasanya jika disimpulkan bahwa upaya-upaya pendefinisian kembali aspirasi-aspirasi sosial-politik Islam yang baru tertuju terutama kepada dua tema pokok: (1) pengembangan tatanan-tatanan politik yang egalitarian dan demokratis; dan (2) penciptaan proses-proses ke arah pemerataan ekonomi. Dilihat dari nestapa Islam politik dan para pendukungnya dalam politik Indonesia kontemporer, kedua tujuan itu tidak hanya relevan, tetapi juga bisa mengobati kondisi mereka yang memiriskan.

Dalam pembahasan sebelumnya menyangkut hubungan yang tidak mudah antara Islam dan negara, bisa dilihat bahwa salah satu dampaknya yang paling serius adalah tersingkirnya peran politik Islam. Termasuk di dalamnya adalah hilangnya peluang dan kesempatan para politisi Muslim, terutama pada 1970-an dan 1980-an, untuk berpartisipasi penuh dalam perkembangan politik Indonesia. Berbeda dari pengalaman mereka sebelumnya, khususnya pada saat Indonesia masih menganut sistem politik demokrasi liberal (1950-1957), peran mereka pinggiran belaka. Disebabkan oleh situasi-situasi yang menyedihkan itu, juga karena keinginan rezim Orde Baru untuk menciptakan keteraturan dan stabilitas politik dengan mengorbankan partisipasi rakyat, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa Islam politik, baik pada tingkat legislatif maupun eksekutif (birokrasi), tidak terwakili secara proporsional.[41]

---

[41]Sebagaimana para pengamat lain, hampir seluruh mereka yang saya wawancarai menyepakati pandangan mengenai situasi Islam politik yang melemah.

Tujuan-tujuan sosial-politik Islam yang baru didefinisikan kembali itu, terutama gagasan tentang keharusan mengembangkan tatanan politik yang lebih egalitarian, dimaksudkan untuk mengatasi kemunduran politik di atas. Sebagaimana tercermin dalam diskursus intelektual generasi baru para pemikir dan aktivis Muslim itu, seluruh usaha mereka diarahkan untuk memasuki kembali panggung politik nasional.

Sedikitnya ada dua unsur strategis yang terkandung dalam tujuan-tujuan politik yang baru didefinisikan kembali itu. Pertama, dari perspektif yang berorientasi nilai, gagasan tentang tatanan politik yang egalitarian atau demokratis mencerminkan prinsip-prinsip dasar politik Islam yang harus diterapkan (yaitu *al-'adl*, *al-musâwâh*, *syûrâ*). Terlepas dari kenyataan bahwa prinsip-prinsip itu mewakili idealisme politik Islam, namun tujuan politik yang ingin dicapai itu sendiri tidak dipandang sebagai ancaman atau gangguan terhadap konstruk "kesatuan nasional" negara-bangsa Indonesia—berbeda dari aspirasi-aspirasi politik Islam sebelumnya, di mana paham negara Islam atau ideologi Islam merupakan butir utamanya.

Pandangan demikian didasarkan kepada kebijakan konvensional (*conventional wisdom*) bahwa tatanan politik yang demokratis berwatak inklusif dan dianut oleh hampir semua perpolitikan modern terlepas dari afiliasi keagamaan mereka. Dalam konteks politik Indonesia, sudut pandang itu dicontohkan oleh kenyataan bahwa pada awal 1950-an, idealisme politik semacam itu pernah menjadi titik temu bagi berkembangnya hubungan politik yang relatif harmonis antara kelompok-kelompok Islam (Masyumi) dan

kelompok-kelompok non-Islam (partai-partai Sosialis, Kristen dan Katolik).[42]

Kedua, dari perspektif yang berorientasi tujuan, dengan mengedepankan tujuan sosial-politik semacam ini serta menolak gagasan negara Islam atau ideologi Islam, tokoh-tokoh generasi baru intelektualisme Islam di atas telah mempermudah jalan bagi berlangsungnya integrasi di kalangan arus utama politik nasional, dan karena itu, setidaknya secara teoretis, memperbesar peluang dan kesempatan bagi para partisipannya untuk terlibat sepenuhnya dalam diskursus politik di Indonesia. Dan itu pada akhirnya akan membuat mereka terwakili secara proporsional, baik pada tingkat parlemen maupun eksekutif (birokrasi). Dengan kata lain, dari sudut pandang politik praktis, corak tujuan-tujuan sosial-politik itu, seperti dibayangkan Amien Rais, akan memperlebar kemungkinan bagi para pemimpin aktivis Islam politik dewasa ini untuk punya suara dalam menentukan masa depan Indonesia.[43] Atau, sebagaimana dinyatakan Nurcholish Madjid, tujuan-tujuan sosial-politik itu berpotensi untuk memainkan peran sebagai landasan yang niscaya—meskipun jelas bukan satu-satunya—bagi ditemukannya keseimbangan politik baru yang di dalamnya mayoritas kelompok agama di negeri ini dapat berpartisipasi sepenuhnya dalam pembangunan nasional.[44]

---

[42]Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo di Jakarta, 20 Agustus 1991. Wawancara dengan Nurcholish Madjid di Montreal, 3 November 1991. Lihat juga "Ummat Islam Indonesia Mau Apa?" wawancara Nurcholish Madjid dengan Salim Said, 22 April 1991.

[43]Wawancara dengan M. Amien Rais di Yogyakarya, 24 Juli 1991.

[44]Wawancara dengan Nurcholish Madjid di Montreal, 3 November 1991. Lihat juga kolomnya, "Islam dan Birokrasi," *Tempo*, 28 Desember 1991, hh. 28-29.

Kerangka analisis ini juga bermanfaat untuk memahami alasan-alasan di balik penegasan tujuan utama kedua Islam politik, yakni agenda yang berkaitan dengan masalah-masalah pemerataan ekonomi. Di sini diakui, bahwa hubungan politik yang tidak harmonis antara Islam dan negara telah menghilangkan banyak peluang ekonomi kaum Muslim. Seperti dinyatakan Deliar Noer, ini ditandai oleh kegagalan sejumlah sumberdaya penting, dalam pengertian kebijakan dan organisasi, yang dipandang potensial bagi penguatan basis ekonomi kaum Muslim.[45]

Dalam periode demokrasi liberal, partisipasi para politisi Muslim yang lebih awal dalam badan-badan eksekutif dan birokrasi sangat kuat. Dimulai oleh Natsir dan Sukiman yang menduduki jabatan Perdana Menteri, posisi strategis ini digunakan antara lain untuk memperkuat politik nasionalisme ekonomi.[46] Selain menasionalisasi infrastruktur penting semacam De Javasch Bank,[47] yang beroperasi di bawah Program Darurat Ekonominya Sumitro Djojohadikusumo, para aktivis politik Islam itu, dengan Sjafruddin Prawiranegara dan Jusuf Wibisono sebagai ujung tombaknya,[48]

[45]Wawancara dengan Deliar Noer di Jakarta, 11 September 1991. Hingga tingkat tertentu, sudut pandang ini juga disepakati Halide—gurubesar ekonomi pada Universitas Hasanuddin, Ujung Pandang. Sekadar contoh, lihat "Potensi dan Permasalahan Usahawan Muslim," makalah disampaikan pada pertemuan pertama kaum intelektual Muslim, Gedung PKBI, Jakarta, 26-28 Desember 1984.

[46]Untuk kajian lebih jauh mengenai masalah ini, lihat John O. Sutter, *Indonesianisasi: Politics in a Changing Economy 1940-1955*, Ithaca: Southeast Asia Program, Cornell University, 1959.

[47]Sekadar contoh, lihat karangan Sjafruddin Prawiranegara, "Nasionalisasi De Javasch Bank," dalam kumpulan tulisannya *Ekonomi dan Keuangan, Makna Ekonomi Islam: Kumpulan Karangan Terpilih 2*, Jakarta: Haji Masagung, 1986, hh. 74-84.

[48]Dikenal sebagai pemimpin Masyumi, keduanya dapat dipandang sebagai teoretikus ekonomi Muslim generasi pertama. Ketika De Javasch Bank diubah men-

berusaha keras untuk memperkokoh posisi para pengusaha pribumi *vis-a-vis* pesaing asing mereka.[49]

Dalam periode demokrasi terpimpinnya Soekarno, pengaruh para politisi Muslim dalam perkembangan ekonomi dan politik Indonesia mulai benar-benar menurun. Tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa pengaruh nyata mereka pada kekuasaan hanya sebatas kantor Departemen Agama, yang sangat didominasi NU. Kesenjangan politik ini, ditambah dengan kebijakan ekonomi swadaya nasional radikal yang sengaja diterapkan oleh Soekarno, turut menyebabkan runtuhnya kebijakan ekonomi yang sebelumnya. Dan pada gilirannya inilah yang menghambat pertumbuhan lebih lanjut kewiraswastaan pribumi yang kuat dalam industri-industri seperti rokok dan batik.[50]

Melihat komposisi demografis negeri ini, wajar saja jika kelompok pengusaha yang paling menderita akibat kemunduran kebijakan ekonomi di atas adalah para pengusaha Muslim. Dan selama periode Orde Baru, kondisi yang makin suram itu ditan-

jadi Bank Central Indonesia, Sjafruddin ditunjuk sebagai gubernurnya. Belakangan keduanya secara bergantian menduduki posisi sebagai Menteri Keuangan di bawah Natsir dan Sukiman.

[49]Seperti diringkaskan Herbert Feith, program ini "dimaksudkan untuk memajukan industri-industri kecil di pedesaan dalam bidang-bidang seperti kerajinan kulit, pembuatan payung, pembuatan batu bata dan genteng, juga keramik. Selain itu, industri-industri menengah dan besar juga akan didirikan—pabrik pemintalan karet, pabrik semen, pabrik keramik, dan beberapa unit lain dalam jangka pendek; dan pabrik soda api, pabrik fertilizer, pabrik aluminium, pabrik kertas, dan beberapa pabrik lainnya dalam jangka panjang." Dikutip dari Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, 1962, h. 174.

[50]Untuk keterangan lebih lengkap, terutama mengenai industri rokok, lihat Lance Castles, *Religion, Politics, and Economic Behavior in Java: The Kudus Cigarette Industry*, New Haven: Cultural Report Series No. 15, Southeast Asia Studies, Yale University, 1967.

dai oleh peran mereka yang terus menurun dalam komoditas industri tersebut. Kasus yang paling gambang menunjukkan hal ini adalah bangkrutnya Gabungan Koperasi Batik Indonesia (GKBI) yang sebelumnya cukup berpengaruh, akibat kesulitan memperoleh modal tambahan.[51]

Apabila kita mengenyampingkan perspektif pengaruh hubungan politik yang tidak mesra terhadap posisi ekonomi yang terus menurun di atas, maka faktor terbesar yang mendorong munculnya gagasan pemerataan ekonomi mungkin adalah kebijakan ekonomi negara yang cenderung lebih memberi penekanan kepada pertumbuhan daripada pemerataan. Kecenderungan ini, seperti ditunjukkan dalam banyak studi mengenai sisi negatif kebijakan pemerintah Orde Baru yang berorientasi kepada pertumbuhan, turut memperlebar jurang antara kelompok kaya dan kelompok miskin. Lebih dari itu, kecenderungan tersebut juga memiliki andil penting dalam menciptakan eksklusivisme ekonomi yang bermuara pada monopoli atas hampir semua sektor ekonomi.[52]

Tidak disangsikan lagi, kenyataan-kenyataan tidak demokratis tersebut menyebabkan sebagian besar penduduk Indonesia berada dalam kondisi ekonomi yang tak menguntungkan. Jurang ketakseimbangan ekonomi itu merugikan bagian terbesar penduduk negeri ini, dan itu merupakan sumber kerawanan sosial yang sangat potensial. Sebagaimana sudah banyak sekali dicatat, terjadinya ka-

---

[51]Wawancara dengan Deliar Noer di Jakarta, 11 September 1991.

[52]Lihat, untuk sekadar contoh, Halide “Potensi dan Permasalahan Usahawan Muslim”; M. Dawam Rahardjo, “Eklusivisme Kelompok dan Perekonomian Nasional, *Media Indonesia*, 20 Agustus 1990; dan M. Dawam Rahardjo, “Demokrasi Ekonomi, Revolusi Manajerial dan Peranan Perguruan Tinggi Islam,” *Media Dakwah*, Oktober 1990, hh. 64-66.

sus-kasus pergolakan sosial-politik di negeri ini selalu punya dasar ketidakpuasan ekonomi.[53]

Sejalan dengan itu, sejak awal perkembangnya intelektualisme Islam baru pada 1970-an, para pemikir dan aktivis Muslim yang baru tumbuh seperti Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Utomo Dananjaya, Usep Fathuddin (yang kepedulian utamanya adalah pembaruan teologis/religius), Mintaredja, Sulastomo, Bintoro Tjokroamidjojo, Sa'dillah Mursid, Ridwan Saidi, Akbar Tanjung (para pendukung reformasi politik/birokrasi), dan Sudjoko Prasodjo, M. Dawam Rahardjo, Tawang Alun, Adi Sasono dan Ekky Syachruddin (para penganjur transformasi sosial)—semuanya menekankan makna strategis dua sasaran utama di atas. Dan pada 1980-an, bersama-sama dengan mitra-mitra mereka yang lebih muda (meski tidak harus dalam pengertian umur) termasuk Munawir Syadzali, Abdurrahman Wahid, Amien Rais, Kuntowijoyo, Watik Pratiknya, Yahya Muhaimin, Halide, Jalaluddin Rakhmat, Fuad Amsyari, mereka mengorganisir berbagai forum diskusi dan pertemuan yang relevan bagi pengembangan lebih jauh gagasan tentang penguatan tatanan politik yang lebih egalitarian serta pemerataan ekonomi yang lebih adil.

Apa yang telah dicapai kelompok intelektual Muslim baru itu dalam dua dekade terakhir, baik dalam pengertian teoretis maupun praktis, telah menunjukkan bahwa realisasi kedua tujuan utama tersebut adalah sesuatu yang mungkin. Terobosan politis dan birokratis, yang sudah dirintis oleh tokoh-tokoh reformasi politik/birokrasi Muslim, dapat dibaca sebagai strategi penting untuk meratakan jalan

[53]Untuk menyebut beberapa, peristiwa-peristiwa itu mencakup serangkaian demonstrasi mahasiswa pada 1970-an, insiden Tanjung Priok dan Lampung pada 1980-an yang menyebabkan bentrokan berdarah antara para aktivis Muslim dan aparat-aparat negara, dan berbagai pemogokan buruh yang merasa diperlakukan tidak adil.

bagi masuknya kembali Islam politik—kali ini yang integratif dan substantif—ke dalam diskursus politik negeri ini. Demikian juga, aktivisme tokoh-tokoh transformasi sosial Muslim dirancang untuk memenuhi agenda-agenda emansipasi sosial yang relevan, yang bertujuan untuk membangun sebuah masyarakat sipil (*civil society*) yang relatif kuat secara ekonomi dan politik. Inilah yang akan memungkinkan masyarakat untuk memainkan peran sebagai "partisipan," bukan sekadar "pelengkap penderita," dalam masya-rakat politik Indonesia.

Gaung sosial-ekonomi dan politik tersebut benar-benar tercermin dalam idealisme dan aktivisme generasi baru intelektual Muslim di atas. Meskipun sama sekali tidak mencakup seluruh spektrum aspirasi komunitas Islam Indonesia, penerbitan buku *Aspirasi Umat Islam Indonesia* secara tekstual menunjukkan ketegasan mereka untuk menolak objektivisme Islam politik yang formalistik dan legalistik, seraya menegaskan kembali komitmen mereka kepada demokrasi ekonomi dan politik.[54] Melalui serangkai pertemuan nasional dan kelompok-kelompok diskusi terbatas, agenda-agenda tersebut kemudian dikembang-kan lebih jauh lagi.[55]

[54]Buku ini hanya memuat pemikiran-pemikiran Nurcholish Madjid, Ahmad Syafii Maarif, Adi Sasono, Hidayat Nataatmadja, M. Dawam Rahardjo dan M. Amien Rais.

[55]Pada Desember 1984, beberapa individu yang berkiprah di LP3ES (M. Dawam Rahardjo), LSP (Adi Sasono), PPA (M. Amin Aziz), UIKA (A.M. Saefuddin) dan MUI (Hasan Basri) mengorganisasikan sebuah pertemuan nasional para cendekiawan Muslim. Pertemuan ini dimaksudkan untuk melihat peran strategis Islam sepanjang perkembangan nasional. Masalah-masalah seperti etos pembangunan, kebudayaan, teknologi, ekonomi dan masalah-masalah sosial-politik lainnya dibahas sebagai bagian dari strategi identifikasi kekuatan, kelemahan, kesempatan dan ancaman (SWOT). Untuk keterangan lebih jauh mengenai hal ini, lihat A. Rifa'i Hassan dan Amrullah Achmad (eds.), *Perspektif Islam dalam Pembangunan Bangsa*, Yogyakarta: PLP2M, 1984. Melalui pertemuan-pertemuan berikutnya, yang meli-

Mereka berharap bahwa berdirinya Ikatan Cendikiawan Muslim se-Indonesia (ICMI), di Malang pada Desember 1990, dapat berperan sebagai forum nasional di mana para intelektual dan aktivis Muslim dapat mengelaborasi tujuan demokratisasi ekonomi dan politik ke dalam komponen-komponennya yang relevan.[56][]

batkan segmen intelektual Muslim yang lebih luas, mereka kemudian membentuk Forum Komunikasi Pembangunan Indonesia (FKPI) pada 1986 dengan ketua Ahmad Tirtosudiro—seorang pensiunan jenderal angkatan darat dan bekas duta besar Indonesia untuk Arab Saudi. Mengenai pembentukan FKPI, lihat A. Rifa'i Hassan dan Sri Marhaeni, "Sejarah Forum Komunikasi Pembangunan Indonesia," Sekretariat Eksekutif FKPI, Desember 1986.

[56]Mengenai pembentukan ICMI, lihat "Simposium Nasional Cendekiawan Muslim," Malang: Universitas Brawijaya, 6-8 Desember 1990. Lihat juga M. Syafi'i Anwar, "Islam, Negara, dan Formasi Sosial Dalam Orde Baru: Menguak Dimensi Sosio-Historis Kelahiran dan Perkembangan lCMI," *Ulumul Qur'ân*, No. 3, Vol. III, suplemen, 1992, hh. 1-28.

BAB VI

MELAMPAUI PARTAI DAN PARLEMEN: MENINJAU KEMBALI PENDEKATAN POLITIK ISLAM

> Di masa lalu, partai Islam sering dianggap mewakili umat Islam sehingga aspirasi umat sering diidentikkan dengan aspirasi partai tersebut, meski sebenarnya tidak demikian, karena hanya sebagian orang Islam yang memasuki partai yang berasaskan Islam.
>
> Namun kini, setelah ketiga organisasi sosial politik (PPP, Golkar, PDI) berasaskan Pancasila, maka tidak ada lagi Partai Islam yang resmi membawakan Islam. Aspirasi umat Islam sekarang berada dalam berbagai kelompok politik dan sosial.
>
> —Lukman Harun[1]

STRATEGI ISLAM DI MASA LALU

Berdasarkan pembahasan terdahulu, bisa dikatakan bahwa sejarah politik Islam di Indonesia hingga tingkat tertentu ditandai oleh dua ciri dominan. Untuk mencapai tujuan-tujuan yang mereka inginkan, para pemimpin dan aktivis Islam politik yang lebih awal

[1]Lihat, “Mulai Ditinggalkan, Aspirasi Umat Islam Lewat Kelembagaan Formal,” *Kompas*, 22 Oktober 1986.

terutama bergantung kepada (1) politik non-integratif atau partisan, dan (2) parlemen sebagai satu-satunya lapangan bermain dan arena perjuangan.

Pendekatan politik partisan dikaitkan secara langsung dengan pengelompokkan Islam sebagai kekuatan-kekuatan politik (yakni Masyumi, yang selanjutnya digantikan oleh Parmusi, NU, PSII dan Perti). Apa yang kemudian dikenal sebagai Islam politik adalah semata-semata kegiatan partai-partai Islam ini. Dengan kata lain, Islam politik muncul menjadi sebuah proyek dan perjuangan yang eksklusif, yang dicita-citakan dan ingin direalisasikan lewat partai-partai tersebut.

Sejauh mana peran formal dan kelembagaan Islam dalam politik menjadi relatif lebih jelas di bawah pengelompokan-pengelompokan politik semacam itu, benar-benar masih perlu diperdebatkan. Namun, pada kenyataannya, ada kecenderungan yang makin kuat untuk melihat sekadar keberadaan partai-partai itu sendiri sebagai bukti dinamisme dan vitalitas Islam politik. Kecenderungan tersebut menjadikan keberadaan partai-partai itu sebagai sesuatu yang mutlak secara teologis dan politis.[2]

Meskipun demikian, karena polarisasi ideologis yang tajam di antara partai-partai politik yang ada, khususnya selama periode Demokrasi Liberal dan Demokrasi Terpimpin, menjadi jelas bahwa pengelompokan-pengelompokan politik tersebut memba-

[2]Karena itu, tidaklah mengherankan jika beberapa eksponen partai-partai politik Islam cenderung memandang bahwa fusi empat partai politik Islam ke dalam partai tunggal PPP — terlepas dari kenyataan bahwa partai-partai nasionalis dan Kristen pun diinstruksikan untuk bergabung ke dalam PDI — sebagai salah satu indikasi depolitisasi Islam, bukan suatu manuver hegemonik untuk mempertegas dan memperkuat posisi negara. Untuk sajian jurnalistik mengenai pandangan populer ini, lihat "Robohnya Dinding Politik Islam," *Tempo*, 29 Desember 1984, hh. 12-16. Lihat juga, "Setelah Depolitisasi Islam," *Panji Masyarakat*, 21-30 Juni 1991, hh. 20-24.

wa akibat-akibat religio-politis lebih jauh. Perkembangan ini memunculkan hambatan terhadap Islam sebagai sebuah entitas keagamaan yang tunggal.

Salah satu implikasi paling jelas dari pengelompokan-pengelompokan itu adalah bahwa mereka turut mengakibatkan terjadinya kontraksi dalam konsep *umat Islam*. Dalam hal ini, karena perbedaan-perbedaan ideologis-politis yang tajam antara para politisi Muslim dan para politisi nasionalis, pengakuan terhadap keislaman seseorang tidak lagi ditentukan semata-mata oleh kenyataan bahwa ia adalah seorang Muslim. Akan tetapi, hal itu ditentukan dan diukur menurut keterlibatan orang itu dalam organisasi-organisasi sosial-politik Islam dan komitmennya kepada cita-cita politik tertentu yang dipandang Islami.

Berdasarkan alasan-alasan itu, orang Islam yang tidak sejalan dengan tujuan-tujuan politik partai-partai Islam biasanya digambarkan sebagai orang yang sekular atau munafik. Lebih dari itu, karena keterlibatan politis mereka dalam "kelompok-kelompok non-Islam" (PNI, PSI, dan seterusnya), mereka juga dinilai tidak mewakili aspirasi-aspirasi politik Islam. Secara ringkas dapat dikatakan di sini bahwa representasi Islam (atau visi Islam politik) diserahkan sepenuhnya kepada partai-partai politik Islam. Ini menjadikan Islam politik, biasanya juga dengan agama Islam sebagai perluasannya yang niscaya, sebuah konsep dan klaim komunalistik.[3]

---

[3]Beberapa pendukung intelektualisme Islam baru kembali mengangkat sentimen ini sebagai arogansi keagamaan santri. Untuk ini, Munawir Syadzali menyatakan: "Mereka mengira dirinya betul-betul Islam. Dengan keangkuhan itu mereka menyangsikan komitmen orang lain terhadap Islam, kemudian berjuang eksklusif santri... Mari kita jujur. Contohnya, nama tokoh pendukung RUUPA bukan Rahmat atau Munawir, tapi Sugiono, dan ada Temon. Komitmen Islam mereka tidak kalah de-

Kecenderungan reduksionis dalam konseptualisasi mengenai apa yang membentuk suatu komunitas Islam ini pada gilirannya mengakibatkan, atau setidak-tidaknya ikut mendorong, “kelompok Islam” untuk memunculkan tujuan-tujuan sosial-politik yang pada hakikatnya bercorak non-integratif atau partisan. Tujuan-tujuan eksklusif mereka mencakup: (1) penegasan Islam sebagai dasar ideologi negara, dan (2) mendesak disahkannya Piagam Jakarta.

Dalam situasi seperti pada masa Demokrasi Liberal, di mana simbolisme ideologis merupakan bagian tak terpisahkan dari format politik, aspek substantif cita-cita politik Islam partisan tidak pernah benar-benar disorot. Kemelut pertarungan ideologis di antara kekuatan-kekuatan sosial-politik di Indonesia pascarevolusi kemerdekaan telah mendorong banyak pemimpin dan aktivis Islam politik (dan partai-partai politik lainnya) untuk menerjemahkan program-program mereka dalam bahasa yang hanya menarik bagi masing-masing massa pendukung politik mereka.[4] Karena itu, tidak mengherankan jika gagasan *baldah thayyibah wa rabb ghafûr*, cita-cita tertinggi idealisme dan aktivisme sosial-politik Islam, diekspresikan dalam kerangka menjadikan Islam sebagai dasar ideologi negara.

Sementara itu, tampak pula bahwa doktrin *al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar*, dasar pijakan teologis bagi keterlibatan kaum Muslim dalam kegiatan sosial-politik negara, seringkali diekspresikan dalam kerangka oposisionalisme negatif.

---

ngan kita.” Lihat, “Jihad Melawan Nafsu,” *Tempo*, 17 Februari 1990, hh. 102-103. Lihat juga, “Islam Milik Semua,” *Tempo*, 6 Juli 1991.

[4]Analisis ini sebagiannya dipengaruhi oleh dua karya yang menggugah mengenai (1) bahasa politik Islam dan (2) politik bahasa Indonesia. Untuk yang pertama, lihat Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1988. Untuk yang kedua, lihat Benedict R.O'G. Anderson, “The Languages of Indonesian Politics,” *Indonesia*, No. 1, April 1966, hh. 98-116.

Sentimen ideologis dan politis yang bersifat pembangkangan ini pada gilirannya mendorong sebagian pemimpin dan aktivis Islam politik yang awal untuk beroperasi—secara terang-terangan maupun diam-diam—di luar arus utama formula politik pemerintah. Berdasarkan perspektif-perspektif tersebut, dapat disimpulkan bahwa kegagalan Islam politik untuk memperoleh dukungan yang niscaya bagi perealisasian agenda sosial-politik mereka, sebagiannya disebabkan ketidakmampuan mereka untuk mencairkan dan menjelaskan ajaran-ajaran agama mereka dalam bahasa politik yang bisa diterima oleh segmen umat Muslim Indonesia yang lebih luas. Karena itu, gagasan tentang negara Islam ditampilkan dan dipandang sebagai penerapan *Syari'ah* sebagai hukum negara, dan bukan mengaspirasikan sebuah sistem pemerintahan yang adil, egalitarian dan partisipatif.

Ciri kedua di atas mengacu kepada kenyataan bahwa pendekatan Islam politik di masa lalu (dekade 1950-an dan 1960-an) pada dasarnya bersifat monolitik. Ini khususnya benar sehubungan dengan kenyataan bahwa para pemimpin dan aktivis Islam politik yang lebih awal menganggap parlemen sebagai satu-satunya arena bagi artikulasi dan realisasi tujuan-tujuan sosial-keagamaan dan politik Islam. Dalam kasus tersebut, sama sekali tidak berlebihan bila dikatakan secara ringkas bahwa cara-cara dan usaha-usaha lain yang mungkin tidak pernah ditempuh.

Benar bahwa di samping keterlibatan mereka dalam praktik-praktik politik kepartaian, para politisi Muslim masih mempertahankan fungsi-fungsi sosial-keagamaan dan pendidikan dari organisasi-organisasi non-pemerintah mereka seperti Muhammadiyah dan NU. Keterlibatan mereka dalam politik kepartaian dan birokrasi, hingga tingkat tertentu, bahkan menjadi instrumen bagi

pengembangan organisasi-organisasi tersebut dalam menjalankan program-program pendidikan dan sosial-keagamaan.[5] Meskipun demikian, kecenderungan beberapa pemimpin dan aktivis organisasi-organisasi itu untuk membatasi politik dalam pengertiannya yang sempit, yaitu secara eksklusif dalam kerangka politik kepartaian, telah banyak mengakibatkan terabaikannya makna politik dari kedua organisasi tersebut.

Dengan sudut pandang politik yang terbatas ini, dapat dimengerti jika praktik-praktik Muhammadiyah dan NU, di luar batas-batas politik kepartaian, tampak kurang memiliki arti politik. Baru belakangan ini saja, ketika kedua organisasi terkemuka itu secara formal mengakhiri peran-peran politik partisan mereka,[6] arti politik dari keterlibatan mereka dalam berbagai aktivitas pendidikan dan sosial-keagamaan diberi perhatian yang sungguh-sungguh.[7]

---

[5]Ini terutama benar sehubungan dengan NU. Dominasinya untuk jangka waktu yang panjang atas Departemen Agama telah amat membantu menjamurnya sekolah-sekolah agama milik NU. Wawancara dengan Hasyim Latif, seorang pemimpin NU di Jawa Timur, di Surabaya, 4 April 1988.

[6]Sebagaimana sudah kita ketahui, Muhammadiyah tidak pernah menjadi partai politik. Meskipun demikian, organisasi ini pernah menjadi tulang punggung partai politik Masyumi. Dengan dilarangnya Masyumi pada 1960, dan difusikannya Parmusi (yang secara luas dipandang sebagai pengganti Masyumi) ke dalam PPP pada 1973, Muhammadiyah memutuskan untuk memfokuskan kegiatan-kegiatannya pada program-program sosial-keagamaan. Sebaliknya, NU pernah menjadi partai politik pada 1952, setelah organisasi itu menyatakan keluar dari Masyumi pada tahun itu. Pada 1984, setelah mengalami serangkaian pukulan politik, terutama setelah fusinya ke dalam PPP, NU menyatakan mengundurkan diri dari berafiliasi secara formal dengan PPP.

[7]Dewasa ini muncul kecenderungan untuk melihat berbagai aktivitas Muhammadiyah dalam bidang dakwah dan pendidikan keagamaan, yang memang menjadi ciri Muhammadiyah, dalam kerangka "politik alokatif". Untuk paparan lebih rinci mengenai masalah ini, lihat M. Sirajuddin Syamsuddin, "Religion and Politics in Islam: The Case of Muhammadiyah in Indonesia's New Order," disertasi doktor,

Salah satu cara untuk meletakkan bobot politik pada agenda sosial-keagamaan kedua organisasi tersebut, seperti tercermin dalam gagasan dan praktik para pemimpin dan aktivis muda mereka, adalah dengan menyediakan perspektif yang berorientasi makro bagi program mereka masing-masing. Dengan demikian, di samping status formal mereka sebagai organisasi non-politik, Muhamadiyah dan NU tetap menjadi penghubung korporatis yang potensial bagi artikulasi dan agregrasi aspirasi-aspirasi sosial-politik Islam. Seperti sering dinyatakan banyak kalangan, tanpa agenda yang berorientasi makro, maka baik Muhammadiyah maupun NU hanya akan berperan sebagai agen untuk kerja-kerja sosial-keagamaan yang tidak tahu tujuan sesungguhnya dari apa yang mereka ingin capai.[8]

Sebagian karena pergeseran orientasi semacam itu, yaitu berubahnya corak program organisasi itu dari agenda mikro kepada agenda makro, yang terkait dengan kemampuan para pemimpin dan aktivis muda mereka untuk menciptakan ruang-ruang sosial-politik yang mutlak dalam hubungan mereka dengan negara, maka sejak 1980-an muncul beberapa usulan untuk melihat Muhammadiyah dan NU di bawah terang perspektif masyarakat sipil

University of California Los Angeles, l991. Sementara itu, keputusan NU untuk menarik diri dari PPP pada pertengahan 1980-an untuk kembali ke khittahnya semula juga dilihat banyak pengamat Islam (politik) di Indonesia sebagai langkah terang-terangan atau strategi untuk memungkinkan organisasi itu terlibat dalam politik dalam maknanya yang lebih luas. Mengenai transformasi politik NU ini, lihat Bahtiar Effendy, "The 'Nine Stars' and Politics: A Study of the Nahdlatul Ulama's Acceptance of Asas Tunggal and Its Withdrawal From Politics," tesis master, Ohio University, 1988.

[8]Argumentasi ini dikemukakan secara kuat antara lain oleh Kuntowijoyo. Wawancara dengan Kuntowijoyo di Yogyakarta, 25 Juli 1991. Lihat juga artikelnya, "Budaya Partisipasi dalam Islam," *Prisma*, No. 2, 1988, hh. 79-82.

(*civil society*).[9] Dalam jangka panjang, terlepas dari terdapatnya bukti-bukti yang makin tak bisa dibantah bahwa di bawah rezim Orde Baru posisi negara sangat kuat, analisis tersebut mengindikasikan signifikansi politik yang relatif dari kedua organisasi tersebut *vis-a-vis* negara.

Pada titik ini, terlepas dari klaim yang seringkali dikemukakan oleh banyak aktivis Muslim dan beberapa pengamat politik Indonesia kontemporer bahwa Islam Orde Baru menjadi semakin bersifat kultural daripada politis,[10] cukup adil jika disimpulkan bahwa pada kenyataannya Islam di Indonesia tetaplah berwatak politis—meskipun tidak eksklusif. Sejalan dengan premis utama studi ini, bisa dikatakan bahwa hanya format atau rumusan Islam politik—yang terutama mencakup (1) landasan teologis dan filosofis Islam politik, (2) tujuan-tujuan politik Islam, dan (3) pendekatan politik Islam—yang sekarang ini sedang berubah, dari politik forma-

---

[9]Lihat misalnya Aswab Mahasin, "NGOs show strength in nation's socio-political development," *The Jakarta Post*, August 12, 1988; Philip Eldridge, "NGOs and the State in Indonesia," Arief Budiman (ed.), *State and Civil Society in Indonesia*, Clayon: Monash Papers on Southeast Asia, No. 22, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1990, hh. 503-538; M. Dawam Rahardjo, "LSM dalam sistem politik Indonesia," *Berita Buana*, 19-20 Februari 1991; R. William Liddle, "Indonesia's Democratic Past and Future," *Comparative Politics*, No. 24, July 1992, hh. 443-462.

[10]Lihat, misalnya, Sudirman Tebba, "Islam di Indonesia: Dari Minoritas Politik Menuju Mayoritas Budaya," *Jurnal Ilmu Politik*, No. 4, 1989, hh. 53-65; Robert W. Hefner, "Islam Lebih Berkembang di Bidang Kebudayaan," *Pelita*, 5 September 1991; Abdurrahman Wahid, "Peranan Ummat dalam berbagai Pendekatan," dalam Abdurrahman Wahid, *Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam*, edisi yang terbatas, tanpa penerbit, 1991, hh. 30-42; Donald K. Emmerson, "Islam in Modern Indonesia: Political Impasse, Cultural Opportunity," Philip H. Stoddard, David C. Cuthell, and Margaret W. Sullivan (eds.), *Change and the Muslim World*, Syracuse: Syracuse University Press, 1981, hh. 159-168.

lisme-legal kepada substansialisme, atau dari politik eksklusifisme kepada inklusivisme.

INTELEKTUAL BARU: MELAMPAUI PARTAI DAN PARLEMEN

Pendekatan politik Islam dewasa ini, seperti yang belakangan dikembangkan oleh generasi baru kaum intelektual dan aktivis Muslim, cenderung semakin inklusif atau integratif. Watak inklusif atau integratif pendekatan tersebut khususnya tampak dalam (1) cara para pemikir dan aktivis Islam politik sekarang mengekspresikan gagasan sosial-politik mereka; dan (2) bagai-mana mereka berupaya merealisasikan tujuan-tujuan sosial-politik Islam.

Sejak 1970-an, dalam satu penampilan yang cukup fenomenal saat itu, para perintis intelektualisme Islam baru berusaha merumuskan aspirasi-aspirasi politik Islam dalam arah yang kurang subyektif dan ideologis. Sejalan dengan usaha-usaha yang tak kenal lelah dari generasi intelektual Muslim saat itu untuk mendefinisikan kembali tujuan-tujuan sosial-politik Islam, agenda "kelompok Islam" itu kini diartikulasikan dalam gaya yang lebih inklusif dan pragmatis. Sehubungan dengan itu, aspirasi-aspirasi politik Islam dirancang sedemikian rupa sehingga mereka tidak harus berbenturan dengan masyarakat Indonesia *en masse*. Pada gilirannya, ini diharapkan dapat menjamin hubungan yang relatif mudah antara keislaman dan keindonesiaan.

Sejauh tulisan-tulisan mereka diteliti secara cermat, tampak jelas bahwa tokoh-tokoh intelektualisme Islam baru tengah mendefinisikan kembali tujuan-tujuan sosial-politik Islam belakangan ini. Oleh mereka, tujuan-tujuan itu mulai disintesiskan dan diin-

tegrasikan dengan kepedulian-kepedulian dan cita-cita masyarakat Indonesia secara keseluruhan.[11] Arah yang ditempuh ini memperlihatkan pendekatan yang cerdas untuk memastikan penyepaduan antara keislaman dengan keindonesiaan—dua unsur penting yang sepanjang perkembangan sosial-politik di Indonesia seringkali diletakkan dalam posisi yang saling berhadap-hadapan.

Karena itu, generasi baru para intelektual Muslim seperti Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, M. Dawam Rahardjo, Djohan Effendi, Adi Sasono, Ahmad Syafii Maarif, Kuntowijoyo dan M. Amin Rais—untuk menyebut hanya sebagian dari mereka—tidak menyepakati dikumandangkannya tujuan-tujuan sosial-politik Islam dalam cara yang formalistik dan legalistik. Sebaliknya, mereka lebih tertarik kepada masalah-masalah yang memiliki dampak yang lebih nyata bagi kesejahteraan masyarakat politik Indonesia secara keseluruhan. Sebagaimana tercermin dalam kandungan umum tulisan-tulisan mereka, jelas bahwa mereka lebih menitikberatkan perhatian kepada tema-tema yang bercorak inklusif dan obyektif. Lebih dari itu, mereka juga mengemas agenda sosial-politik mereka dalam bahasa yang dimengerti dan didukung oleh masyarakat Indonesia secara keseluruhan.

Dilihat dari sudut pandang khusus ini, dapat disimpulkan bahwa gagasan-gagasan *baldah thayyibah wa rabb ghafûr* dan *al-amr bî al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar* dalam Islam politik di In-

[11]Lihat, untuk sekadar contoh, Abdurrahman Wahid, *Muslim di Tengah Pergumulan*, Jakarta: Leppenas, 1981; M. Amien Rais (ed.), *Islam di Indonesia: Suatu Ikhtiar Mengaca Diri*, Jakarta: C.V. Rajawali, 1986; A. Rifa'i Hassan dan Amrullah Achmad (eds.), *Perspektif Islam dalam Pembangunan Bangsa*, Yogyakarta: PLP2M, 1984; Masyhur Amin (ed.), *Teologi Pembangunan: Paradigma Baru Pemikiran Islam*, Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1989; Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Keindonesiaan*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.

donesia dewasa ini tidak lagi diartikulasikan dalam konteks subyektivisme ideologis dan simbolis (yakni negara Islam dan ideologi Islam). Sebaliknya, gagasan-gagasan itu diterjemahkan dan diuraikan ke dalam beberapa agenda yang berhubungan dengan kepentingan masyarakat Indonesia secara keseluruhan, yang meliputi sejumlah isu yang lebih luas seperti demokratisasi,[12] toleransi agama dan politik,[13] egalitarianisme sosial-ekonomi dan emansipasi politik.[14]

Dengan pendekatan tersebut, mereka percaya bahwa ekspresi tujuan-tujuan politik Islam tidak akan lagi dipandang sebagai pinggiran. Dan yang lebih penting lagi, mereka juga mengantisipasi bahwa pemikiran-pemikiran dan aksi-aksi politik semacam itu tidak akan dipandang sebagai ancaman terhadap "persatuan bangsa" dalam negara-bangsa Indonesia. Itu disebabkan karena substansi program sosial-politik mereka bersifat obyektif dan integratif dilihat dari kepedulian sebagian besar rakyat Indonesia sebagai se-

[12]Lihat, sekadar contoh, Nurcholish Madjid, "Cita-Cita Politik Kita," Ahmad Syafii Maarif, "Islam, Politik dan Demokrasi di Indonesia," dan Amien Rais, "Islam dan Demokrasi," dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal (eds.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta: Leppenas, 1983, hh. 1-78.

[13]Lihat, misalnya, M. Dawam Rahardjo, "Umat Islam dan Pembaharuan Teologi," dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal (eds.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, hh. 117-132. Lihat juga artikel Djohan Effendi, "Pluralisme Pemahaman dalam Perspektif Theologi Islam," M. Masyhur Amin (ed.), *Teologi Pembangunan: Paradigma Baru Pemikiran Islam*, hh. 149-152; dan Abdurrahman Wahid, "Massa Islam dalam Kehidupan Bernegara dan Berbangsa," *Prisma*, edisi ekstra, 1984, hh. 3-9.

[14]Lihat, untuk sekadar contoh, artikel Adi Sasono, "Islam dan Sosialisme Religius," dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal (eds.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, hh. 109-116. Lihat juga artikelnya, "Keadilan Sosial Tema Abadi," Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, hh. 108-118; dan artikelnya, "Usaha Pengembangan Emansipasi Sosial: Beberapa Catatan," A. Rifa'i Hasan dan Amrullah Achmad (eds.), *Perspektif Islam dalam Pembangunan Bangsa*, hh. 322-335.

buah bangsa. Dengan kata lain, karena kualitas agenda-agenda mereka yang serba mencakup, maka aspirasi-aspirasi politik Islam tidak lagi mengenal batas-batas agama atau primordial lainnya.

Selain bersifat inklusif dan integratif, pendekatan politik Islam dewasa ini juga lebih beragam. Ini dalam pengertian bahwa politik kepartaian, dengan partai-partai Islam berdiri di barisan terdepan, tidak lagi dianggap sebagai satu-satunya lapangan bermain atau arena perjuangan artikulasi dan realisasi tujuan-tujuan sosial-politik Islam. Bahkan, karena alasan-alasan yang sebagian besarnya berakar dalam (1) elemen-elemen struktural negara Orde Baru (yakni penekanannya kepada ketertiban dan stabilitas dengan ongkos diabaikannya partisipasi rakyat); (2) perubahan corak basis sosial-kultural kaum Muslim Indonesia; dan (3) kecenderungan substantif agenda sosial-politik Islam kontemporer (yakni keadilan, demokrasi, egalitarianisme dan partisipasi), pendekatan politik kepartaian bahkan tidak lagi menduduki posisi utama dalam perjuangan Islam politik di Indonesia sekarang ini.[15]

Demikianlah, sejak pertengahan 1970-an, bersamaan dengan berlangsungnya proses restrukturisasi politik rezim Orde Baru (1973), yang berakibat pada pembatasan jumlah partai politik hanya menjadi tiga (PPP, Golkar dan PDI), kalangan generasi baru para pemikir dan aktivis Muslim memutuskan untuk mengartikulasikan gagasan Islam politik melalui mekanisme-mekanisme yang lebih luas. Dalam hal ini, saluran-saluran tambahan yang paling banyak digunakan adalah LSM, media massa, penerbitan-

[15]Lihat, misalnya, sebuah percakapan dengan Abdurrahman Wahid, Lukman Harun, dan Moeslim Abdurrahman, dalam "Mulai Ditinggalkan, Aspirasi Umat Islam Lewat Kelembagaan Formal," *Kompas*, 22 Oktober 1986.

penerbitan, lembaga-lembaga negara, dan pusat-pusat kekuasaan lainnya yang terkait.

Menggunakan lembaga-lembaga tersebut untuk mencapai tujuan-tujuan sosial-politik Islam merupakan langkah logis. Bahkan, itu juga mencerminkan konsekuensi alamiah dari pertumbuhan intelektualisme baru. Karena generasi para pemikir dan aktivis Muslim yang baru muncul ini sudah siap terlibat dalam diskursus baru mengenai Islam politik, maka pemanfaatan jalur-jalur lain yang mungkin (selain partai-partai politik) sebagian besar didasarkan kepada mekanisme yang memiliki afinitas langsung dengan basis sosial-intelektual mereka. Selain karena struktur politik rezim Orde Baru, pilihan mereka akan arena kegiatan sosial-politik yang beragam tersebut secara langsung dipengaruhi oleh meningkatnya ekspose mereka kepada pendidikan dan komunikasi modern.

Para intelektual Muslim yang kepedulian utamanya transformasi sosial terlibat aktif dalam berbagai kegiatan LSM. Pada 1970-an, dengan Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES) sebagai basis utama mereka, banyak tokoh intelektualisme baru itu, seperti M. Dawam Rahardjo, Tawang Alun dan Sudjoko Prasodjo, melontarkan agenda-agenda transformasi sosial mereka.[16] Bersama dengan sejumlah badan negara (khususnya Departemen Agama) dan beberapa tokoh penting yang terkait langsung dengan pesantren (misalnya Abdurrahman Wahid,

[16]Ini sama sekali tidak dimaksudkan untuk menyatakan bahwa LP3ES adalah sebuah LSM Islam. Meskipun demikian, penting untuk dicatat di sini bahwa banyak pengurusnya yang aktivis Muslim. Secara politis, sebagaimana dinyatakan salah seorang bekas tokoh pentingnya, banyak di antara individu-individu penting di LP3ES yang sama-sama menyokong cita-cita negara Indonesia sebagaimana pernah diidealkan oleh Masyumi dan PSI pada awal 1950-an (misalnya gagasan mengenai sebuah negara yang demokratis dan egalitarian). Mengenai pernyataan yang terakhir ini, lihat R. William Liddle, "RMS," *Tempo*, 10 April 1993, h. 104.

Yusuf Hasyim, Hamam Dja'far, Soleh Widodo, dan lain sebagainya), mereka memperkenalkan program-program pengembangan masyarakat lewat pesantren. Dengan bergabungnya Adi Sasono ke dalam gerakan tersebut, mereka membentuk Lembaga Studi Pembangunan (LSP)—sebuah lembaga penelitian masalah-masalah pembangunan yang lebih berorientasi kepada proyek-proyek perkotaan. Dan pada 1980-an, bersamaan dengan makin tumbuhnya kebutuhan dan kepentingan untuk mengembangkan kualitas pendidikan pesantren, bersama-sama dengan beberapa pemimpin pesantren yang berpengaruh serta lulusan IAIN, mereka mendirikan Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M).[17]

Seluruh lembaga transformasi sosial tersebut berorientasi kepada aksi (atau praksis). Semua agenda sosial mereka berbasiskan pengalaman. Oleh karena itu, penekanan selalu diberikan kepada dimensi-dimensi praktis program pengembangan masyarakat. Mereka merancang sejumlah rencana yang mengandung muatan-muatan konkret mengenai kesejahteraan sosial-ekonomi dan politik dari kelompok-kelompok sasaran mereka, khususnya yang berada pada tingkat akar rumput. Rencana-rencana transformasi mereka mencakup pengembangan industri berskala kecil, peternakan, latihan ketrampilan, teknologi tepat-guna, kesehatan dan nutrisi, koperasi, penyadar-an dan sektor informal.[18]

---

[17]Untuk suatu tinjauan umum mengenai aktivitas-aktivitas P3M, lihat beberapa esai yang terkait dengannya dalam Manfred Oepen and Wolfgang Karcher (eds.), *The Impact of Pesantren in Education and Community Development in Indonesia*, Jakarta: P3M, 1988.

[18]Untuk paparan yang lebih lengkap, lihat M. Dawam Rahardjo, "LSM dan Program-program Pengembangan Masyarakat," makalah tidak diterbitan, tanpa tanggal. Lihat juga Adi Sasono, "Peta Permasalahan Sosial Umat Islam dan Pokok-pokok Pemi-

Untuk menyalurkan gagasan mereka yang cenderung lebih intelektualistik dan spekulatif (meskipun dalam jangka panjang diharapkan memiliki implikasi-implikasi praktis), generasi intelektual Muslim yang sedang tumbuh itu mengorganisasikan berbagai kelompok studi yang relevan. Misalnya, Nurcholish Madjid memelopori berdirinya Yayasan Wakaf Paramadina.[19] Demikian juga, bahkan mendahului berdirinya Paramadina, M. Dawam Rahardjo mendirikan Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF).[20] Di Yogyakarta, M. Amien Rais dan Watik Pratiknya mendirikan Pusat Pengkajian Strategi dan Kebijakan (PPSK)—sebuah lembaga ri-

kiran Usaha Pengembangannya: Beberapa Catatan," makalah tidak diterbitkan, 28-30 Mei 1984.

[19]Perhatian utama Paramadina adalah menyampaikan dan mengembangkan gagasan mengenai sebuah Islam yang inklusif dan toleran. Untuk mencapai tujuan ini, Paramadina menyelenggarakan serangkaian kuliah intensif mengenai Islam klasik dan kontemporer yang melampaui batas-batas mazhab, baik di dalam tradisi Sunni maupun Syi'ah. Selain itu, Paramadina juga menyelenggarakan forum bulanan yang terbuka untuk umum dengan maksud membahas masalah-masalah keagamaan yang menyentuh minat para anggotanya. Meskipun demikian, tidak sebagaimana yayasan-yayasan keagamaan sejenis yang ada dewasa ini, Paramadina tampak ingin memenuhi kebutuhan-kebutuhan spiritual kalangan Muslim kelas menengah yang tinggal di Jakarta dan sekitarnya (dan sebelumnya hampir-hampir tidak tersentuh). Inilah yang saya temukan dalam observasi saya di Jakarta antara Juli dan September 1991. Untuk ringkasan yang baik mengenai posisi ideologis-intelektual Paramadina, lihat Nurcholish Madjid, "Integrasi Keislaman dalam Keindonesiaan Untuk Menatap Masa Depan Bangsa," pidato disampaikan pada pembukaan Klub Kajian Agama (KKA) Paramadina, Jakarta, 1986.

[20]Ketika pertama kali didirikan, LSAF dipimpin oleh rekan-rekan M. Dawam Rahardjo yang lebih muda. Belakangan, pada penghujung 1980-an, setelah menghabiskan masa jabatannya sebagai Direktur LP3ES, ia sendirilah yang memimpin LSAF. LSAF terutama menyelenggarakan forum yang reguler dan terbuka untuk mendiskusikan masalah-masalah keagamaan dan filsafat. Lembaga ini juga menerbitkan jurnal tigabulanan *Ulumul Qur'ân*.

set yang lebih berorientasi kepada politik.[21] Yang lain, khususnya mereka yang menjadi staf pengajar di berbagai perguruan tinggi, seperti Ahmad Sadali dan Imaduddin Abdurrahim di Institut Teknologi Bandung (ITB), Sjahirul Alim di Universitas Gadjah Mada (UGM), atau Fuad Amsyari di Universitas Airlangga (Unair), merintis berdirinya berbagai kelompok studi Islam di kampus.[22]

Selain upaya-upaya yang baru dimulai itu, para pendukung intelektualisme Islam baru juga memanfaatkan organisasi-organisasi besar Islam seperti Muhammadiyah, NU, dan MUI.[23] Mere-

---

[21]PPSK diorganisasikan oleh sejumlah sarjana yang telah memperoleh gelar doktor dalam ilmu-ilmu sosial. Sebagian di antara mereka adalah lulusan universitas-universitas di Amerika Serikat. Sejak didirikan, minat utama PPSK adalah mengkaji masalah-masalah sosial-politik dan budaya kontemporer Indonesia. Dalam observasi personal saya terhadap lembaga ini di Yogyakarta pada 24 Juli 1991, tampak bahwa selain menyelenggarakan pertemuan-pertemuan reguler sebagai forum diskusi, lembaga ini juga menerbitkan jurnal tigabulanan *Prospektif*.

[22]Menarik untuk dicatat di sini bahwa kelompok-kelompok studi keagamaan ini tumbuh di berbagai universitas sekular yang ternama. Yang paling penting terdapat di Jakarta (Universitas Indonesia, UI), Bogor (Institut Pertanian Bogor, IPB), Bandung (Institut Teknologi Bandung, ITB), Yogyakarta (Universitas Gadjah Mada, UGM), Surabaya (Universitas Airlangga, Unair), Ujung Pandang (Universitas Hasanuddin, Unhas), dan Medan (Universitas Sumatera Utara, USU). Sejak awalnya, minat utama mereka adalah mempelajari ajaran-ajaran pokok Islam. Materi-materi diskusi mereka dikumpulkan antara lain dalam Imaduddin Abdurrahim, *Kuliah Tauhid*, Bandung: Pustaka Salman, 1979. Untuk paparan lebih rinci mengenai kelompok-kelompok diskusi keagamaan ini, lihat "Islam sebagai Baju Zirah di Kalangan Muda," *Tempo*, 13 Mei 1989, hh. 74-84. Untuk kasus Masjid Salman ITB, lihat "Gerakan Kaum Muda Islam Mesjid Salman," dalam Abdul Aziz, Imam Tolkhah, dan Soetarman (eds.), *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989, hh. 207-281.

[23]Dibentuk pada 1975, Majelis Ulama Indonesia (MUI) adalah sebuah lembaga yang disponsori pemerintah. Lembaga ini adalah sebuah badan otonom di luar badan-badan pemerintahan, dan kadangkala bersikap kritis terhadap sejumlah kebijakan pemerintah mengenai Islam. Meskipun demikian, sebagaimana sudah luas diketahui, pembentukannya dilakukan atas restu rezim Orde Baru. Salah satu di

ka melihat potensi besar dalam organisasi-organisasi sosial-keagamaan tersebut, baik sebagai badan yang dapat menyokong dan mengartikulasikan kepentingan maupun sebagai lembaga yang cocok untuk memperjuangkan tujuan-tujuan sosial-ekonomi dan politik mereka.

Ada dua alasan utama di balik asumsi tersebut. Pertama, dari perspektif keterwakilan kepentingan Islam, organisasi-organisasi itu, khususnya Muhammadiyah dan NU, dapat dipandang sebagai dua lembaga yang paling otoritatif yang menyimbolkan aspirasi kolektif umat Islam Indonesia. Dengan sekitar enam juta anggotanya yang tersebar di wilayah pedesaan dan perkotaan di seluruh Nusantara, tak diragukan lagi bahwa keduanya mewakili segmen yang cukup besar dari kaum Muslim di Indonesia.[24]

Kedua, dengan rantai organisasi mereka yang menyebar hingga ke tingkat desa, Muhammadiyah, NU, dan—hingga tingkat tertentu—MUI menyediakan jaringan kelembagaan ulama dan kyai yang solid. Dengan masih berpengaruhnya model hubungan otoritas tradisional di Indonesia, di mana para pengikut seringkali minta nasihat dan petunjuk dari para pemimpin karismatik, jaringan sosial-keagamaan tersebut memainkan peran penting. Le-

---

antara beberapa fungsi utama MUI, terutama pada tahun-tahun pertama pembentukannya, adalah untuk menumbuhkan hubungan yang lebih positif antara ulama (para pemimpin agama) dan *umarâ'* (para pemimpin negara).

[24]Tidak ada angka pasti yang menunjukkan berapa persisnya jumlah anggota baik Muhammadiyah maupun NU. Angka-angka yang dikutip di sini semata-mata didasarkan kepada klaim-klaim yang disampaikan kedua belah pihak. Untuk bukti-bukti mengenai keterwakilan kedua organisasi ini, lihat laporan-laporan majalah *Tempo*, 2 Desember 1989 dan 15 Desember 1990. Lihat juga pernyataan Abdurrahman Wahid dalam "Rapat Akbar" NU baru-baru ini di Jakarta sebagaimana dikutip dalam *Tempo* beberapa edisi bulan Maret 1992 dan *Panji Masyarakat*, 1-10 Maret 1992.

wat jaringan itu, upaya-upaya lebih jauh untuk mensosialisasikan dan merealisasikan agenda-agenda sosial-politik Islam menjadi lebih mudah dilakukan.[25]

Berdasarkan pertimbangan-pertimbangan tersebut, pada awal 1980-an, banyak pendukung intelektualisme Islam baru mulai mempenetrasi kepemimpinan nasional dan regional Muhammadiyah, NU, dan MUI.[26] Itu dilakukan terutama untuk mengambil peran aktif dalam upaya-upaya mengarahkan kembali aksi-aksi organisasi-organisasi tersebut. Lebih khusus lagi, kehadiran mereka menawarkan gagasan-gagasan baru dan segar yang terkait dengan usaha organisasi-organisasi tersebut untuk mengatasi barbagai persoalan yang dihadapi umat Islam khususnya dan bangsa Indonesia pada umumnya. Dengan restu dan dukungan beberapa pemimpin utamanya, seperti A.R. Fakhruddin (Muhammadiyah), Achmad Siddiq (NU), dan Hasan Basri (MUI), mereka mampu membujuk pemuka organsiasi-organisasi itu untuk menerima beberapa gagasan mereka yang berorientasi makro. Dengan begitu, Muhammadiyah, NU, dan MUI menjadi kelompok kepentingan dan kelompok penekan yang penting.

Di NU, Abdurrahman Wahid, yang terpilih sebagai Ketua Umum pada 1984 menggantikan posisi yang telah lama dijabat oleh

---

[25]Untuk paparan umum mengenai posisi penting ulama dan kyai, lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1981. Mengenai posisi strategis jaringan ulama ini, lihat M. Dawam Rahardjo, "Lembaga Keulamaan," makalah tidak diterbitan, tanpa tanggal. Untuk perbandingan, lihat juga Taufik Abdullah, "Pola Kepemimpinan Islam di Indonesia," dalam kumpulan tulisannya *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1987, hh. 54-87.

[26]Untuk menyebut sejumlah nama: Abdurrahman Wahid di NU; M. Amien Rais, Watik Pratiknya, Kuntowijoyo, Yahya Muhaimin, Ahmad Syafii Maarif di Muhammadiyah; Quraish Shihab, Adi Sasono dan M. Amin Aziz di MUI.

pemimpin politik Idham Chalid, tampil sebagai tokoh yang tak kenal lelah membawa organisasi itu sejalan dengan gagasan-gagasan pokok intelektualisme Islam baru. Berkaitan dengan itu, dengan dukungan para pemimpin NU yang terkenal seperti As'ad Syamsul Arifin,[27] Ali Maksum dan Achmad Siddiq, tujuan utama Wahid adalah mengembangkan gagasan tentang Islam Indonesia. Yaitu, yang ia persepsikan sebagai "Islam yang lebih menekankan pada integrasi nasional."[28]

Agar gagasan di atas dapat berjalan, ada dua masalah utama yang harus dihadapi NU dan organisasi-organisasi sosial-kegamaan Islam lain. Pertama, hubungan yang masih tidak baik antara Islam dan ideologi negara (Pancasila) harus diatasi. Kedua, Islam politik gaya lama harus ditransformasikan dari politik partisan atau politik kepartaian ke dalam pendekatan yang lebih inklusif, integratif dan beragam.

---

[27]Belakangan, As'ad Syamsul Arifin, seorang kyai karismatik dari Pesantren Salafiyah Syafiiyah di Jawa Timur, menarik dukungan yang semula sudah diberikannya kepada Abdurrahman Wahid. Bahkan ia belakangan mengundurkan diri (*mufâraqah*) dari kepemimpinan Abdurrahman Wahid. Kyai As'ad amat marah dengan beberapa gagasan dan langkah Abdurrahman Wahid yang kontroversial, terutama menyangkut (1) gagasannya mengenai kesebandingan sosio-kultural antara *"al-salâm `alaykum"* dan "selamat pagi/siang/malam" dan (2) kesediaannya (terlepas dari posisinya sebagai Ketua Umum NU) untuk menjadi seorang juri dalam festival film Indonesia. Lihat, "Gus Dur Sam'an wa Tha'atan," *Aula*, Oktober 1987, hh. 8-10 dan 11-17. Lihat juga, "Saya akan Salat Sendiri," *Tempo*, 2 Desember 1989, h. 31; dan "Kyai As'ad: Saya tak Makmum kepada Imam yang Kentut," *Panji Masyarakat*, 21-31 Desember 1989, h. 17.

[28]Lihat, "NU: Menuju Islam Indonesia," *Tempo*, 8 Desember 1984, h. 13. Untuk paparan yang lebih jauh, lihat juga artikelnya, "The Nahdlatul Ulama and Islam in Present Day Indonesia," dalam Taufik Abdullah and Sharon Siddique (eds.), *Islam and Society in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1986, hh. 175-183.

Muktamar NU 1984, yang diselenggarakan di Pesantren Salafiyah Syafiiyah di Jawa Timur, pada dasarnya dirancang untuk membahas pokok-pokok agenda khusus itu. Dalam upaya memudahkan hubungan antara Islam dan negara, bersama Achmad Siddiq, Abdurrahman Wahid meratakan jalan bagi deklarasi NU mengenai "finalitas" bentuk negara-bangsa Indonesia sekarang ini dengan Pancasila sebagai dasar ideologinya. Dengan alasan bahwa Pancasila tidak bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam, mereka juga memelopori penerimaan NU terhadap Pancasila sebagai asas organisasinya.

Sementara itu, dalam upaya memperluas ruang politik NU, kedua tokoh di atas juga memainkan peran kunci dalam kebulatan tekad organisasi tersebut untuk melepaskan peran politik partisan atau "parlementer"-nya. Manuver itu mengakhiri peran panjang NU (sejak 1952) sebagai organisasi politik dan sekaligus afiliasi politiknya dengan PPP (sejak 1973). Dengan kebijakan itu, NU kembali ke khittahnya sebagai organisasi sosial-keagamaan, tetapi dengan sebuah agenda yang berorientasi makro.[29]

Tidak diragukan lagi, penarikan diri NU dari politik kepartaian mempunyai implikasi penting. Di permukaan, seperti tampak dalam dua pemilihan umum terakhir (1987 dan 1992), NU mengizinkan anggota-anggotanya untuk menyalurkan suara mereka kepada semua partai politik yang sesuai dengan pilihan mereka. Pada tingkat yang lebih dalam, NU sesungguhnya mewakili kecenderungan idealisme dan aktivisme sosial-politik Islam dewasa ini yang lebih menekankan substansi daripada bentuk perjuangan. Itu dalam pengertian bahwa perjuangan demi Islam dapat me-

[29]Mengenai khittah NU, lihat kupasan awal Arief Mudatsir, "Dari Situbondo Menuju NU Baru: Sebuah Catatan Awal," *Prisma*, edisi ekstra, 1984, hh. 130-142.

nempuh berbagai jalan (tidak harus secara formal Islam), selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam.

Dilihat dari perspektif para pemimpin NU, seperti dinyatakan Abdurrahman Wahid dalam berbagai kesempatan, perkembangan baru ini harus membebaskan NU dari sindrom status "minoritas politik." Itu juga memungkinkan NU dan anggota-anggotanya untuk memasuki arus utama dinamisme politik Indonesia, yaitu politik kebangsaan dan bukan politik partisan (Islam). Lebih dari itu, dengan tidak memberikan perlakuan yang berbeda terhadap partai-partai politik yang ada (PPP, Golkar dan PDI), konsekuensi logis penarikan-diri NU sebagai organisasi politik, hal itu memberi banyak kesempatan bagi NU untuk menjadi bagian inheren dari bangsa Indonesia dalam pengertian sesungguhnya.[30]

Setelah secara resmi menjadi organisasi non-politik, namun tetap berperan sebagai salah satu organisasi pengembangan swadaya masyarakat Islam terbesar di Indonesia, maka sejak pertengahan 1980-an NU mengalihkan fokus perhatiannya kepada program-program baru yang mengarah kepada transfor-masi sosial-ekonomi dan politik. Di samping kampanye gigih para pemimpinnya, khususnya Abdurrahman Wahid, untuk menyuarakan keharusan negara dan masyarakat menegakkan prinsip-prinsip demokrasi, NU memberi perhatian lebih besar kepada masalah-masalah yang behubungan dengan kesejahteraan ekonomi para anggotanya. Pada 1990, perhatian khusus itu mendorong NU untuk memelopori pendirian sejumlah Bank Perkreditan Rakyat (BPR)—yang menyediakan pinjaman bagi para pengusaha kecil.

[30]Untuk pembahasan yang lebih lengkap, lihat Abdurrahman Wahid, "NU dan Politik," *Kompas*, 24 Juni 1987. Lihat juga, "Umat Islam tidak lagi di Kandang Sempit," *Tempo*, 11 April 1987, h. 15; dan "Politik Ma'rifat NU," *Tempo*, 11 April 1987, hh. 12-15.

Yang juga menarik dicatat, program tersebut dilakukan bekerjasama dengan salah satu konglomerat Cina terkenal di negeri ini, yakni Edward Suryadjaja—pemilik Bank Summa yang belakangan bangkrut.[31]

Dengan beberapa variasi, Muhammadiyah dan MUI juga terlibat dalam kegiatan-kegiatan serupa. Generasi intelektual Muslim yang belakangan ini, khususnya yang memiliki ikatan langsung dengan organisasi-organisasi tersebut, percaya bahwa Muhammadiyah benar-benar merupakan aset dan instrumen berharga bagi artikulasi dan realisasi gagasan-gagasan sosial-keagamaan dan politik.

Meskipun demikian, melihat kondisi Muhammadiyah selama dua dekade terakhir, tokoh-tokoh muda Muhammadiyah—misalnya Amien Rais, Watik Pratiknya, Kuntowijoyo, Ahmad Syafii Maarif dan Yahya Muhaimin—harus meletakkan dasar-dasar penting guna memungkinkan organisasi itu berfungsi secara aktif. Berkaitan dengan ini, cukup dikatakan bahwa pendekatan mereka yang utama adalah (1) mengarahkan kembali jalannya semua kegiatan organisasi itu; (2) mendefinisikan kembali fungsi sosial-politiknya, yang sejauh ini secara sederhana dibatasi dalam kerangka amal usaha; dan lebih penting lagi, (3) menyegarkan kembali komitmennya kepada semangat *tajdîd* (pembaruan)—yang menjadi ciri khas Muhammadiyah dalam sejarah.[32]

[31]Lihat, "Pernikahan NU dengan Bank Summa," *Aula*, Juni 1990, hh. 12-25. Rencananya, dalam jangka waktu 20 tahun, NU akan mendirikan 2.000 BPR. Dengan runtuhnya kerajaan finansial Edward Suryadjaya, kini tidak begitu jelas bagaimana NU akan melanjutkan rencana di atas.

[32]Muncul banyak kritik, terutama dari para pemikir dan aktivis muda, bahwa Muhammadiyah lebih menekankan misi amal usahanya dibandingkan dengan misi awalnya sebagai gerakan pembaruan keagamaan (*tajdîd*). (Dilaporkan bahwa Muhammadiyah kini memiliki 19 rumah sakit, 70 lembaga pendidikan ting-

Karena itu, strategi utama para aktivis Muslim itu adalah memikirkan sejenis landasan teologis baru sebagai dasar inspirasi bagi perjuangan sosial-keagamaan Muhammadiyah.[33] Dengan begitu, diharapkan bahwa organisasi ini bisa lebih sensitif terhadap masalah-masalah bersama bangsa, seperti kemiskinan dan keadilan sosial—dua bagian penting dalam agenda sosial-politik Islam dewasa ini.[34]

---

gi, dan ribuan sekolah. Lihat, "Di mana Diperlukan Pembaruan?" *Tempo*, 15 Desember 1990, h. 28.). Kecenderungan ini, sebagaimana dinyatakan banyak pihak, telah mengakibatkan terjadinya stagnasi intelektual yang serius di dalam organisasi ini. Karena kecenderungan yang demikian itu, maka muncul banyak keraguan mengenai kemampuan Muhammadiyah dalam memberi sumbangan gagasan-gagasan alternatif yang relevan dengan masalah-masalah sosial-keagamaan, ekonomi dan politik yang dihadapi bangsa Indonesia. Untuk kritik atas Muhammadiyah, lihat Ahmad Syafii Maarif, "Gejala Kemandegan Muhammadiyah dalam Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia: Mitos atau Realitas," makalah diskusi, November 1985; M. Sirajuddin Syamsuddin (ed.), *Muhammadiyah Kini dan Esok*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990.

[33]Gagasan ini diusulkan M. Amien Rais dan Watik Pratiknya. Masih belum jelas apa yang dimaksud dengan landasan teologis baru dalam hal ini. Meskipun demikian, ada beberapa indikasi yang menunjukkan bahwa ini semacam ideologi sosial yang duniawi dan mengakar ke bumi yang mengarahkan tindakan-tindakan seseorang atau organisasi. Dalam satu pengertian, pandangan mengenai teologi ini menyerupai gagasan teologi transformatif yang diperkenalkan dan dikembangkan oleh aktivis-aktivis lain semacam Moeslim Abdurrahman. Dengan teologi baru ini, diharapkan bahwa Muhammadiyah meletakkan keberpihakannya kepada kalangan yang lemah secara sosial-ekonomi (*dhu'afâ'*). Baik M. Amien Rais maupun Watik Pratiknya memandang bahwa teologi tidak semata-mata merujuk kepada ilmu mengenai ketuhanan. Dalam pandangan mereka, teologi harus juga berkaitan dengan berbagai aspek kehidupan, yang mencakup masalah-masalah sosial-ekonomi, keilmuan dan teknologi. Lihat pandangan mereka seperti dinyatakan dalam "Di mana Diperlukan Pembaruan?" *Tempo*, 15 Desember 1990, h. 30.

[34]Lihat, "Di mana Diperlukan Pembaruan?" *Tempo*, 15 Desember 1990, h. 30. Lihat juga artikel Fachmy Chatib, "Kaum Dhuafa, Ekonomi Pasar dan Muhammadiyah," *Panji Masyarakat*, 21-30 Desember 1990.

Berkat partisipasi langsung generasi yang lebih muda tersebut, sejak kongres nasionalnya pada akhir 1990, makin tampak jelas bahwa Muhammadiyah menunjukkan kepeduliannya yang lebih besar kepada masalah-masalah sosial-ekonomi yang lebih luas di Indonesia. Dalam hal ini, meskipun kurang ambisisus dibanding NU, Muhammadiyah juga mendirikan lembaga-lembaga keuangan yang menyediakan kredit berskala kecil dan menengah seperti BPR. Selain itu, bekerjasama dengan beberapa perusahaan dagang Cina (misalnya Matahari Group; Hero Supermarket dan Lippo Group), Muhammadiyah juga menyelenggarakan program magang dan pelatihan bagi para anggotanya untuk meningkatkan ketrampilan teknis dan manajerial dalam kegiatan-kegiatan bisnis dan perdagangan.[35]

Pada saat yang sama, MUI juga tampak memperlihatkan kepedulian sejenis. Dengan partisipasi aktif banyak intelektual muda Muslim seperti Adi Sasono, Amin Aziz dan Quraish Shihab dalam kepemimpinan nasionalnya, secara langsung atau tidak, pada tahun-tahun belakangan organisasi tersebut telah menjalankan berbagai upaya untuk membuat fungsinya secara sosial-politik lebih beragam. Sehingga, selain tetap menjadi salah satu organisasi terpenting untuk mengeluarkan fatwa-fatwa mengenai berbagai masalah sosial-ekonomi dan politik,[36] MUI juga berperan sebagai

[35]Lihat, "Konglomerat tanpa Dasi," *Tempo*, 15 Desember 1990, hh. 33-34. Untuk pandangan kritis mengenai sudut pandang ini, lihat "Kerjasama Ormas Islam dan Konglomerat: Siapa yang Untung?" *Panji Masyarakat*, 21-31 Oktober 1991, hh. 17-24.

[36]Fatwa-fatwa MUI dipandang bersifat tidak mengikat. Secara umum, fatwa-fatwa tersebut berfungsi sebagai petunjuk yang bermanfaat. Meskipun demikian, penerapan fatwa-fatwa tersebut sangat tergantung kepada kecenderungan religius seseorang. Untuk kajian yang baik mengenai fatwa-fatwa MUI, lihat M. Atho Mudzhar, "Fatwas of the Council of Indonesian Ulama: A Study of Islamic Legal

lembaga yang berpotensi untuk menghimpun dan mengartikulasikan kepentingan umat Islam Indonesia.[37] Dalam hal ini, kasus relevan yang paling menonjol belakangan ini adalah peran utama MUI dalam mendirikan bank Islam pertama di Indonesia, BMI (Bank Muamalat Indonesia), pada 1991.[38] Selain membantu mengembangkan dan memobolisasi sumberdaya umat Islam Indoensia, pendirian BMI juga berarti mengakomodasi orang-orang yang, karena alasan-alasan keagamaan, tidak melakukan transaksi

---

Thought in Indonesia, 19751988," disertasi doktor, University of California Los Angeles, 1990. Untuk kompilasi awal fatwa-fatwa MUI, lihat *Kumpulan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984.

[37]Ini antara lain ditandai oleh keterlibatan MUI baru-baru ini dalam melaksanakan beberapa proyek tertentu yang relevan, bekerjasama dengan beberapa lembaga studi sosial-keagamaan Islam. Pada 1984, misalnya, bekerjasama dengan sejumlah lembaga studi Islam (seperti LSP, PPA, UIA, UIK dan LSAF), MUI terlibat dalam penyelenggaraan pertemuan nasional pertama cendekiawan Muslim, yang pada 1986 dilanjutkan dengan pembentukan Forum Komunikasi Pembangunan Indonesia (FKPI). Meskipun hanya merupakan jaringan antarorganisasi, forum ini—sebagaimana dinyatakan banyak pihak—memiliki pengaruh besar dalam pembentukan Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI) yang berlangsung kemudian (1990). Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo di Jakarta, 20 Agustus 1991.

[38]MUI sebenarnya bukanlah pemrakarsa pertama pembentukan bank Islam. Gagasan untuk mendirikan bank Islam di Indonesia sudah mulai muncul sejak 1973. Tetapi karena ketegangan, bahkan permusuhan, antara beberapa pendukung Islam politik—khususnya mereka yang beraspirasi untuk mengembangkan kaitan politik yang formal antara Islam dan negara—dan rezim Orde Baru masih sangat terasakan, gagasan tersebut tidak dapat segera direalisasikan. Untuk informasi lebih jauh mengenai genealogi pembentukan BMI, lihat "Bank Islam, atau Bunga 0%," *Tempo*, 6 April 1991, h. 19; "Bank dengan Agunan Amanah," *Tempo*, 9 November 1991; "Mengapa Baru Sekarang BMI Berdiri," *Prospek*, 2 November 1991, hh. 72-81; dan "Bank Istimewa, tanpa Bunga," *Editor*, 9 November 1991, hh. 75-76. Untuk analisis pendahuluan mengenai BMI, lihat artikel Robert W. Hefner, "Islamizing Capitalism: On the Founding of Indonesia's First Islamic Bank," makalah disampaikan pada konferensi "Intellectual Development in Indonesian Islam," Arizona State University, Tempe, Arizona, 19-21 Februari 1993.

bisnis atau keuangan dengan bank-bank umum yang menawarkan dan membebankan bunga.[39]

INTELEKTUAL BARU DAN PARTAI-PARTAI

Paparan panjang mengenai lembaga-lembaga di atas, juga cara-cara beragam yang ditempuh tokoh-tokohnya dalam rangka mengartikulasikan dan merealisasikan gagasan sosial-politik Islam, tidak mengindikasikan bahwa pendekatan politik kepartaian telah ditinggalkan sama sekali. Benar bahwa, karena alasan-alasan yang baru saja disebutkan, penekanan diskursus politik Islam kepada politik kepartaian makin menurun. Meskipun demikian, pendekatan politik kepartaian masih dipandang sebagai sebuah upaya penting karena fungsinya dalam pengesahan dan pembuatan putusan hukum, dengan parlemen sebagai lembaga utamanya.

Sejak intelektualisme Islam baru ini pertamakali disuarakan pada 1970-an, ada beberapa tokoh penting dalam gerakan terse-

[39]Mereka adalah kelompok Muslim yang memandang bahwa bunga bank (Inggris: *interest*) adalah salah satu bentuk *ribâ* (Inggris: *usury*). Benar bahwa ajaran Islam melarang *ribâ*. Meskipun demikian, apa yang dimaksud dengan *ribâ* masih merupakan (dan akan terus menjadi) masalah yang diperdebatkan. Sejalan dengan itu, akan selalu saja ada tarik-menarik di kalangan kaum Muslim mengenai apa yang dimaksud *ribâ*; antara mereka yang memandang bahwa bunga bank adalah *ribâ* dan mereka yang berpandangan sebaliknya. Sebuah pertemuan yang diselenggarakan MUI pada bulan Agustus 1990 di Bogor, dengan tujuan utama membahas masalah ini, kembali menegaskan terdapatnya dua pandangan mengenai masalah bunga bank dan perbankan ini. [Lihat, "Dari Bogor, Terserah Masing-masing," *Tempo*, 1 September 1990, hh. 100-101.]. Meskipun demikian, tetap menarik dicatat bahwa tokoh sepenting Syafruddin Prawiranegara, salah seorang mantan pemimpin Masyumi dan Gubernur Bank Indonesia, tidak memandang bunga bank sebagai *ribâ*. Untuk paparan lebih lengkap mengenai berbagai pemikirannya tentang hubungan antara Islam dan ekonomi, lihat karyanya *Ekonomi dan Keuangan, Makna Ekonomi Islam: Kumpulan Karangan Terpilih 2*, Jakarta: Haji Masagung, 1986.

but yang memutuskan untuk tetap bekerja dalam kerangka pendekatan politik kepartaian. Secara bertahap, dan khususnya dalam sepuluh tahun terakhir dan seterusnya, pendekatan politik kepartaian tersebut menarik perhatian banyak Muslim lain untuk berbuat hal serupa.

Terlepas dari kenyataan bahwa pendekatan politik kepartaian tetap dianggap sebagai saluran yang cocok, diskursus Islam politik dalam wilayah yang khusus ini bukan tidak mengalami perubahan berarti. Generasi aktivis Muslim yang lebih muda menyadari bahwa, agar pendekatan politik kepartaian itu bisa berjalan efektif, diperlukan transformasi mendasar khususnya dalam hal rumusan agenda (yakni program-program politik yang rasional dan realistis, bukan yang ideologis dan utopis) serta model afiliasi kepartaian (yakni aliansi kepada berbagai partai, tidak terbatas hanya kepada partai Islam yang formal).

Berdasarkan sudut pandang tersebut, selain usaha-usaha mereka untuk mendefinisikan kembali tujuan-tujuan sosial-politik Islam, generasi baru intelektual Muslim ini juga mencoba mengembangkan hubungan politik yang inklusif dan lebih luas dengan partai-partai politik yang ada. Dalam hal ini, ada orang-orang yang memilih bekerja di bawah bendera partai politik Islam seperti PPP (misalnya Mintaredja, Hartono Mardjono, Ridwan Saidi). Di sisi lain, ada orang-orang yang memutuskan untuk berafiliasi secara politik dengan partai yang berkuasa, yaitu Golkar (Akbar Tanjung dan Fahmi Idris). Lebih belakangan lagi, sebagian bahkan ada yang mulai bergabung dengan PDI—yang merupakan perpaduan partai Nasionalis, Katolik dan Kristen—dengan menjadi calon-calonnya pada pemilihan umum 1992 (misalnya Sugeng Saryadi). Dengan pendekatan baru tersebut, aspirasi-aspi-

rasi sosial-politik Islam disuarakan melalui semua organisasi politik yang ada, dengan melintasi jurang "ideologis" yang inheren di antara mereka.

Keragaman politik tersebut sudah menjadi model dalam praktik Islam politik sepanjang Orde Baru. Di sini, politik kepartaian dimanfaatkan sebagai pendekatan yang sifatnya pelengkap. Meskipun demikian, menarik untuk dicatat bahwa dalam diskursus itu Golkar tampil di posisi terdepan. Sejak awal 1980-an, muncul kecenderungan untuk menyalurkan tujuan-tujuan sosial-politik Islam lewat partai penguasa ini. Tidak diragukan lagi, hal itu mencerminkan perkembangan penting yang telah mempengaruhi banyak para pemimpin Muslim lainnya, baik di pedesaan maupun perkotaan, untuk bergabung dengan organisasi politik terbesar di Indonesia tersebut.[40]

Ada beberapa alasan di balik peralihan strategi di atas, terutama berkaitan dengan dipilihnya Golkar sebagai saluran politik yang paling menguntungkan untuk mewakili kepentingan sosial-politik Islam. Pada tingkat filosofis, muncul gagasan yang beredar luas di kalangan generasi baru pemikir dan aktivis politik Muslim bahwa aspirasi sosial-politik Islam merupakan urusan seluruh umat Islam Indonesia, terlepas dari afiliasi sosial-politik mereka. Sejalan dengan itu, aspirasi-aspirasi tersebut hendaknya tidak dipahami sebagai "barang mewah" yang semata-mata dicita-citakan dan disadari oleh partai-partai politik yang secara for-

[40]Untuk kupasan menarik mengenai soal ini, lihat "Robohnya Dinding Politik Islam," *Tempo*, 29 Desember 1984, hh. 12-16; "Pondok-pondok yang Berpaling," *Tempo*, 12 Februari 1987, hh. 20-28; "Aspirasi Islam: ke Mana Kini?" *Tempo*, 9 Mei 1987, hh. 20-25; "Golkar dan Pemilih Islam," *Tempo*, 21 September 1991, hh. 21-33.

mal dan simbolis membawa identitas Islam (yakni PPP). Dengan mempertimbangkan kenyataan bahwa banyak umat Islam—yang karena alasan-alasan sosial-kultural, praktis atau ideologis, menolak diwakili oleh partai-partai Islam—adalah pendukung organisasi-organisasi sosial-politik non-Islam, partai-partai politik lain seperti Golkar dan PDI seharusnya juga menikmati hak serupa untuk mengartikulasikan dan mewakili kepentingan sosial-politik umat Islam Indonesia.

Pada tingkat praktis, bisa pula diberikan argumen bahwa pendekatan baru politik kepartaian tersebut pada dasarnya berkembang dari pertimbangan-pertimbangan pragmatis. Dalam hal ini, ciri-ciri kultural dan struktural PPP (yakni asal usul, orientasi dan hubungan politiknya dengan negara) *vis-a-vis* yang lain, terutama Golkar, bisa menjadi unsur-unsur yang utama. Namun semuanya dapat disederhanakan menjadi satu masalah krusial, yakni: efektivitas dalam menyalurkan aspirasi sosial-politik Islam.

Sampai di sini, rasanya cukup aman untuk menyatakan bahwa diskursus politik PPP sebagai artikulator potensial bagi agenda sosial-politik Islam tidak sepenuhnya efektif. Beberapa alasan mendasari penilaian tersebut. Salah satu argumen yang diterima secara luas adalah watak hegemonik negara. Maksudnya, dalam upaya memperluas kekuasaan dan pengaruhnya, negara seringkali mengambil langkah-langkah koersif terhadap kekuatan-kekuatan sosial-politik lainnya yang kuat.[41] Sementara tidak ada alasan un-

[41]Dalam kasus ini, pada awalnya negara mengandalkan lembaga Opsus (Operasi Khusus). Menyusul pembubarannya pada pertengahan 1970-an, Kopkamtib (Komando Pemulihan Keamanan dan Ketertiban) memainkan fungsi sejenis hingga pembubarannya pada 1988. Untuk paparan yang lebih rinci mengenai masalah ini, lihat beberapa esai dalam Oey Hong Lee (ed.), *Indonesia After the 1971 Elections*, London and Kuala

tuk membantah pandangan tersebut, faktor-faktor relevan lainnya juga cukup menjelaskan.

Pertama, selama limabelas tahun pertama keberadaan PPP, penekanan politik para aktivisnya tidak seluruhnya diarahkan untuk menghimpun dan mengartikulasikan kepentingan sosial-politik Islam. Sebagai gabungan dari beberapa partai politik, kegiatan politik para pemimpin PPP, khususnya dari generasi yang lebih muda, terutama sekali bertujuan untuk mengorientasi-kan kembali pandangan-dunia ideologis dan politis partai, dari politik legalisme-formal kepada substansialisme.

Jelas, hal itu dilakukan dalam rangka (1) menghapus hubungan yang tidak mudah antara Islam dan negara, dan—yang lebih penting lagi—(2) memungkinkan PPP menyesuaikan diri dengan tuntutan-tuntutan Orde Baru akan ketertiban, stabilitas dan pembangunan. Karena alasan-alasan itu, maka perhatian awal beberapa aktivis politik Muslimnya yang terkemuka, seperti Mintaredja, Sulastomo, Hartono Mardjono, atau Ridwan Saidi, lebih diarahkan kepada upaya memodernisasi partai (termasuk program, orientasi dan basis pendukung partai) daripada melulu memperjuangkan kepentingan sosial-ekonomi dan politik Islam.

Berikut ini kasus-kasus yang mengindikasikan keterangan di atas. Pada awal 1970-an, sambil memimpin Parmusi, sebuah unsur penting di PPP, Mintaredja[42] dan Sulastomo[43] terdorong untuk

---

Lumpur: Oxford University Press, l974. Lihat juga sejumlah artikel dalam Arief Budiman (ed.), *State and Civil Society in Indonesia*, bab 6-10, hh. 115-288.

[42]Lihat, Mintaredja, *Renungan Pembaharuan Pemikiran Masyarakat Islam dan Politik di Indonesia*, Jakarta: Permata, 1971. Lihat juga Kenneth E. Ward, *The 1971 Election in lndonesia: An East Java Case Study*, Clayton: Monash Papers on Southeast Asia No. 2, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1974, hh. 114-133.

[43]Wawancara dengan Sulastomo di Jakarta, 10 September 1991.

mengampanyekan sebuah pendekatan yang lebih rasional, bukan ideologis, terhadap politik. Selaras dengan itu, pada pertengahan pertama 1980-an, tokoh-tokoh terkemuka PPP, seperti Hartono Mardjono[44] dan Ridwan Saidi,[45] menegaskan bahwa Islam seharusnya tidak diperlakukan semata-mata sebagai komoditi atau isu politik. Lebih jauh, guna mewujudkan program modernisasi partai seluas-luasnya, bahkan Ridwan Saidi mengusulkan agar PPP menjadi partai yang terbuka bagi semua orang Indonesia tanpa memandang asal-usul suku dan agama mereka. Tampaknya, ia tidak bermaksud untuk membuang corak keislaman PPP, melainkan—setidak-tidaknya sebagaimana ia nyatakan—untuk membuktikan bahwa partai itu telah menerima Pancasila sebagai dasar ideologinya.[46]

Kedua, ketika pemerintah Orde Baru menerapkan kebijakan restrukturisasi partai pada 1973, empat partai Islam (NU, Parmusi, PSII dan Perti) disatukan ke dalam wadah politik tunggal—PPP. Tidak lama kemudian, menjadi jelas bahwa fusi politik yang sem-

[44]Wawancara dengan Hartono Mardjono di Jakarta, 28 Agustus 1991.

[45]Wawancara dengan Ridwan Saidi di Jakarta, 21 Agustus 1991. Lihat juga pernyataan politiknya seperti tampak dalam "Harus Dicegah, Agama Islam Dijadikan Komoditi Politik," *Kompas*, 23 Agustus 1986 dan "Saya tidak Membuang Islam," *Tempo*, 30 Agustus 1986. Untuk paparan lebih jauh mengenai pemikiran politik Ridwan Saidi, lihat, sekadar contoh, karyanya *Islam: Pembangunan Politik dan Politik Pembangunan*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983; dan *Islam dan Moralitas Pembangunan*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984.

[46]Gagasan Ridwan Saidi mengenai PPP sebagai partai politik terbuka menyulut konflik antara dirinya sendiri dengan jajaran pengurus pusat PPP, khususnya John Naro dan Mardinsyah — masing-masing Ketua Umum dan Sekretaris Umum PPP saat itu. Pada gilirannya konflik ini menyebabkan pengunduran diri Ridwan Saidi dari PPP pada bulan Oktober 1986. Untuk paparan lebih jauh mengenai masalah ini, lihat "Saya tidak Membuang Islam," *Tempo*, 30 Agustus 1986, hh. 12-13. Lihat juga "Ijtihad Politik Ridwan Saidi," *Panji Masyarakat*, 1-10 Juni 1988, hh. 46-47.

purna dan menyeluruh tidaklah mungkin. Akibatnya, partai tersebut tidak pernah mampu bertindak secara efektif sebagai sebuah unit tunggal.[47]

Sejak kelahiran PPP hingga pertengahan 1980-an, partai tersebut terus-menerus dilanda konflik-konflik internal berkepanjangan di antara unsur-unsur partai, khususnya antara NU dan Parmusi. Pokok-pokok pertikaian yang mengganggu kehidupan politik PPP berkisar pada isu-isu yang berkaitan dengan komposisi kepemimpinan partai sampai proses pencalonan wakil-wakil partai di parlemen.[48] Situasi yang tidak menggembirakan itu tidak hanya menghalangi kemampuan PPP untuk berperan sebagai artikulator yang cakap bagi aspirasi-aspirasi sosial-politik Islam, tetapi juga menghasilkan citra negatif partai di kalangan para pendukung alamiahnya sendiri, yaitu umat Islam.[49] Sebagian karena hal tersebut, segmen besar umat Islam, termasuk banyak pemimpin dan aktivisnya yang berpengaruh, memutuskan untuk

---

[47]Masalah ini tidak saja dihadapi PPP. Diskursus politik PDI juga mengalami ancaman sejenis. Untuk paparan mengenai perkembangan terakhirnya, lihat "Soerjadi Mengapa Dihabisi," *Tempo*, 24 Juli 1993, hh. 21-29.

[48]Untuk bahan-bahan dokumentasinya, lihat K.H. Syaifuddin Zuhri et al., *PPP, NU dan MI: Gejolak Wadah Politik Islam*, Jakarta: Integrita Press, 1984. Lihat juga Machrus Irsyam, *Ulama dan Partai Politik: Upaya Mengatasi Krisis*, Jakarta: Yayasan Pengkhidmatan, 1984; Abdul Basit Adnan, *Ada Apa di PPP*, Solo: Mayasari, 1982. Untuk pembahasan khusus mengenai PPP, lihat Umaidi Radi, *Strategi PPP 1973-1982: Suatu Studi tentang Kekuatan Politik Islam Tingkat Nasional*, Jakarta: Integrita Press, 1984.

[49]Kekecewaan terhadap diskursus politik PPP disuarakan oleh berbagai pemimpin Muslim terkenal. Lihat, sekadar contoh, pernyataan Lukman Harun, Yunan Nasution, Syafruddin Prawiranegara, dan Hamam Dja'far dalam "Ujung Tanduk Perjalanan Partai Islam," *Tempo*, 9 Mei 1987, hh. 24-25.

menyuarakan aspirasi sosial-politik mereka lewat organisasi politik yang lebih efektif, Golkar.[50]

Baru belakangan saja PPP—di bawah kepemimpinan baru Ismail Hassan Metareum, tokoh politik yang kurang flamboyan dibandingkan pendahulunya, John Naro—mampu memperbaiki citra politiknya. Meskipun kemajuan politik itu tidak memiliki pengaruh yang penting bagi perolehan suara PPP pada pemilihan umum 1992, namun hal itu memungkinkan pimpinan partai untuk mempererat hubungan yang jauh lebih positif dengan segmen masyarakat Muslim yang lebih luas, khususnya para intelektual, yang sebelumnya menjaga jarak dari diskursus partai tersebut. Sebagai langkah awal, dalam sebuah pertemuan di Jakarta pada Agustus 1991, beberapa intelektual Muslim berkumpul untuk menyumbangkan gagasan mereka berkaitan dengan perkembangan PPP.[51] Dan sebagian dari mereka kemudian diminta bergabung dengan partai, bahkan banyak dari mereka menjadi calon utama PPP pada pemilihan umum 1992.[52]

[50]Titik menentukan dalam gerakan politik ini tampak dari pengunduran diri NU dari PPP pada tahun 1984. Akibatnya, dalam pemilihan umum 1987, PPP hanya berhasil memperoleh suara 15,97%, turun hampir 12% dari perolehan suara dalam pemilihan umum tahun 1982 (27,78%). Angka-angka ini dimodifikasi dari Leo Suryadinata, *Military Ascendancy and Political Culture: A Study of Indonesia's Golkar*, Athens: Monograph in International Studies, Southeast Asia Series, No. 85, Ohio University, 1989, hh. 159-160.

[51]Di antara mereka yang diundang ikut dalam pertemuan tersebut adalah: Burhan Magenda, A.M. Saefuddin, Daud Ali, Amien Rais, Sri Bintang Pamungkas, Dipo Alam, Afan Gaffar, Hadimulyo dan Saleh Khalid. Untuk keterangan lebih jauh mengenai pertemuan tersebut, lihat "Ruh Islam di PPP," *Panji Masyarakat*, 1-10 September 1991, hh. 15-24. Mengenai implikasi-implikasi dari perkembangan ini, lihat artikel saya, "Islam dan Aktualisasi Politik PPP," *Panji Masyarakat*, 1-10 September 1991, hh. 25-26.

[52]Mereka termasuk A.M. Saefuddin, Muchtar Naim, Sri Bintang Pamungkas, Rusydi Hamka, Saleh Khalid dan Hadimulyo.

Sementara itu, Golkar tetap bebas dari masalah-masalah politik semacam itu. Meskipun ada beberapa perselisihan internal di antara kelompok-kelompok pendukungnya, khususnya antara kelompok militer dan kelompok birokrat, Golkar tetap merupakan organisasi politik yang paling aktif menghimpun dan mengartikulasikan kepentingan para pendukung politiknya di Indonesia.[53] Bagi banyak Muslim, daya tarik Golkar sebagai kendaraan politik tampaknya bersandar pada beberapa situasi nyata.

Pertama, sejauh ini Golkar adalah organisasi politik terbesar dan terkuat di Indonesia. Jika dilihat dari hasil akhir beberapa pemilihan umum, posisi dominan Golkar pada masa Orde Baru di parlemen telah ditunjukkan lewat kemenangan mutlaknya lima kali berturut-turut.[54] Namun demikian, sebagai partai pemerintah, jaring-jaring politik Golkar memang terbukti melampaui badan-badan legislatif saja. Diduga bahwa jaringan politiknya menjangkau setiap lembaga negara yang ada. Bahkan bisa dikatakan bahwa seluruh aparat negara, mulai dari Presiden Soeharto dan banyak menteri kabinetnya yang menduduki posisi dewan penasihat Golkar, adalah anggota organisasi politik ini. Dengan daya tarik sumberdaya semacam ini, adalah niscaya bagi umat Islam untuk memanfaatkan dukungan Golkar guna menjamin realisasi kepentingan mereka.

---

[53]Mengenai asal-usul dan perkembangan Golkar, lihat David Reeve, *Golkar of Indonesia: An Alternative to the Party System*, Singapore: Oxford University Press, 1985. Lihat juga Leo Suryadinata, *Military Ascendancy and Political Culture*.

[54]Berturut-turut 62,80% (1971), 62,11% (1977), 64,34% (1982), 73,16% (1987) dan 68% (1992). Kecuali mengenai perolehan suara dalam pemilihan umum 1992, seluruh angka di atas diambil dari Leo Suryadinata, *Military Ascendancy and Political Culture*, hh. 159-160. Angka pengecualian itu diambil dari *Tempo*, 20 Juni 1992, hh. 21-31.

Kedua, sebagai partai penguasa, Golkar menyediakan kesempatan bagi para aktivis Muslim untuk mengekspresikan dan mengartikulasikan kepentingan mereka. Ini dalam pengertian bahwa pandangan mereka yang terekspresikan dalam Golkar, meskipun bercorak Islam, tidak menimbulkan kecurigaan pihak negara. Tidak seperti kelompok Islam lainnya yang bertekad untuk bekerja dalam batas-batas organisasi sosial-politik Islam, gagasan mereka mewakili bagian inheren seluruh program Golkar.

Ketiga, ada indikasi-indikasi kuat bahwa perjuangan untuk menegakkan prinsip-prinsip Islam makin lama makin sejalan dengan agenda-agenda sosial-ekonomi dan politik Golkar. Dalam hal ini, penting dicatat bahwa, tidak seperti dua organisasi politik lainnya (PPP dan PDI), Golkar tidak tumbuh dari dukungan massa. Organisasi politik itu pada mulanya didukung oleh golongan-golongan fungsional.[55] Pada tahun-tahun awal pemerintahan Orde Baru, terutama 1970-an, lewat doktrin monoloyalitas, dukungan utama Golkar berasal dari aparat militer dan birokrasi. Selama periode itu, seperti dinyatakan banyak kalangan, keberhasilan parlementernya terutama berkat langkah-langkah koersif dan persuasif (atau kooptatif) rezim.[56]

Salah satu bagian dari strategi terakhir tersebut (yaitu langkah-langkah persuasif dan kooptatif) adalah mangakomodasi dan mengembangkan gagasan tentang aspirasi-aspirasi dan tema-tema keislaman. Hal itu dilakukan tidak hanya untuk menarik suara kalangan umat Islam khususnya selama tahun-tahun pemilihan

[55]Untuk daftar yang lebih rinci mengenai kelompok-kelompok pendukung Golkar, lihat Leo Suryadinata, *Military Ascendancy and Political Culture*, hh. 184-197.

[56]Garis argumentasi seperti ini dapat ditemukan dalam karya Afan Gaffar, *The Javanese Voters: A Case Study of Election Under a Hegemonic Party System*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1992.

umum, tetapi lebih jauh juga untuk memperkuat posisi Golkar sebagai sebuah organisasi politik *vis-a-vis* pada pendukung politik (Muslim)-nya. Termasuk dalam rancangan ini adalah upaya-upaya untuk (1) secara politis menarik sejumlah pemimpin dan aktivis Muslim terkemuka untuk bergabung dengan Golkar; dan (2) mengalirkan dana kepada berbagai institusi Islam (seperti masjid, lembaga-lembaga pendidikan, dan lain-lain) dan organisasi Islam.[57] Jelas karena alasan-alasan tersebutlah Golkar membentuk beberapa organisasi sosial-kegamaan Islam, seperti Gabungan Usaha Perbaikan dan Pendidikan Islam (GUPPI [kini bernama Gabungan Usaha Pembaruan dan Pendidikan Islam]); Majelis Dakwah Islamiyah (MDI); Tarbiyah Islamiyah; Persatuan Tarekat Islam; Satkar Ulama; dan Pengajian Al-Hidayah.[58]

Lewat jalur-jalur itulah generasi pemikir dan aktivis Muslim dewasa ini hendak mengartikulasikan dan merealisasikan cita-cita sosial-politik Islam. Sejauh mana cita-cita itu benar-benar telah terwujud bukan perkara yang harus dicakup studi ini. Meskipun demikian, dengan melihat posisi awal intelektualisme baru Islam tersebut, yaitu dalam kerangka mengembangkan sintesis yang pas antara Islam politik dan negara, serta menyelamatkan peran politik Islam, bisa dikatakan bahwa aktivisme politik Islam tersebut tampaknya membuahkan hasil-hasil yang positif.

Sejak dua pemilihan umum terakhir, misalnya, tercatat bahwa makin lama makin banyak pemikir dan aktivis politik Muslim yang mampu berpartisipasi dalam proses pembuatan kebijakan,

[57]Lihat "Pondok-pondok yang Berpaling," *Tempo*, 21 Februari 1987, hh. 20-24; "Santri di antara Beringin dan Bintang," *Tempo*, 21 Februari 1987, hh. 24-28; "Pasang Surut Hubungan Islam-Beringin," *Tempo*, 21 September 1991, hh. 22-27.

[58]Lihat, "Menyikap Sikap Islam di Golkar," *Panji Masyarakat*, 1-10 Maret 1990, hh. 26-27.

baik di lembaga eksekutif maupun legislatif. Banyak aktivis HMI terdahulu direkrut untuk menduduki pos-pos kementerian yang penting.[59] Dan pada tahun-tahun belakangan ini, terjadi peningkatan jumlah wakil-wakil Islam di parlemen, meskipun tidak harus lewat partai seperti PPP.[60]

Lebih jauh dari itu, sejak lima tahun terakhir atau sekitar itu, kita menyaksikan kemauan politik di pihak negara untuk mengakomodasi kepentingan-kepentingan sosial-keagamaan, ekonomi dan politik Islam. Hal itu mencakup disahkannya undang-undang pendidikan yang mewajibkan pengajaran agama (1988); disahkannya undang-undang peradilan agama yang memperkuat kedudukan peradilan Islam untuk memutuskan masalah-masalah perkawinan, perceraian, dan warisan (1989); pembentukan ICMI (1990); kompilasi hukum Islam (1991); keputusan bersama tingkat menteri mengenai lembaga pengumpulan dan pembagian zakat—Bazis (1991); diubahnya kebijakan yang melarang siswi Muslim di SMA untuk mengenakan jilbab (1991); penyelenggaraan festival kebudayaan Islam—Festival Istiqlal (1991); pendirian BMI (1992); penghapusan Sumbangan Dana Sosial Berhadiah—SDSB (1993); dan pengembangan infrastruktur keagamaan, seperti masjid-masjid, lembaga-lembaga pendidikan keagamaan;

---

[59]Setidak-tidaknya delapan mantan aktivis HMI menduduki jabatan menteri (1987-1992). Mereka adalah Saleh Afif, Azwar Anas, Hasrul Harahap, Akbar Tanjung, Arifin Siregar, Syamsuddin Sumintapura, Sya'dilah Mursid dan Syarifuddin Baharsyah. Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo di Jakarta, 20 Agustus 1991. Dengan sejumlah perubahan kecil, susunan kabinet yang ada sekarang (1993-1998) masih mengindikasikan watak akomodatif rezim terhadap para aktivis politik Muslim. Susunan kabinet yang ada sekarang itu mencakup nama-nama Saleh Afif, Azwar Anas, Akbar Tanjung, Sya'dilah Mursid, Mar'ie Muhammad dan Ahmad Latief.

[60]Lihat, "Beringin Semakin Hijau," *Tempo*, 3 Oktober 1992, hh. 21-31. Lihat juga *Tempo*, 20 juni 1992, hh. 21-31.

pengajaran bahasa Arab di televisi nasional; dan pengiriman para mubalig ke wilayah-wilayah transmigrasi. Yang cukup menarik untuk dicatat, meskipun kerapkali luput dari perhatian, adalah bahwa praktik-praktik itu banyak yang sejalan dengan tuntutan generasi pemimpin dan aktivis politik Islam yang terdahulu.

Seluruh perkembangan baru tersebut mencerminkan langkah-langkah penting ke arah berubahnya corak hubungan politik antara Islam dan negara. Dan yang lebih penting lagi, hal itu merupakan faktor kunci yang memungkinkan berakhirnya permusuhan dan kecurigaan lama antara Islam politik dan negara. Dan itu boleh jadi juga menandakan berlalunya apa yang disebut Kuntowijoyo sebagai mitos pembangkangan Islam terhadap negara dan birokrasi.[61] []

[61]Wawancara dengan Kuntowijoyo di Yogyakarta, 25 Juli 1991. Untuk paparan lebih jauh, lihat Kuntowijoyo, "Serat Cebolek dan Mitos Pembangkangan Islam: Melacak Asal-Usul Ketegangan Antara Islam dan Birokrasi," Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991, hh. 123-137.

BAB VII

SUMBER DUKUNGAN DAN HAMBATAN INTELEKTUALISME ISLAM BARU

> Munculnya kelompok elite Muslim yang terdidik secara modern seperti itu di Indonesia adalah sesuatu yang menarik untuk dicatat: mereka *committed* kepada nilai-nilai keagamaan Islam, tapi pada saat yang sama juga mengakui seikhlas-ikhlasnya realitas masyarakat plural di mana mereka hidup. Dan memang sudah menjadi kodratnya, bahwa segala usaha yang dilakukan para pembawa aspirasi pembaruan itu akan lebih membangkitkan kemarahan kaum Muslim konservatif dan fundamentalis ketimbang kaum non-Muslim yang taat.
>
> —A.H. Johns[1]

Seperti sudah ditunjukkan dalam paparan-paparan terdahulu, tujuan utama intelektualisme Islam baru adalah mengembangkan sintesis yang pas antara Islam dan negara. Sementara dapat dikatakan dengan aman bahwa seluruh pendukung intelektualisme Islam baru sama-sama menyepakati tujuan utama di atas, strategi

[1]A.H. Johns, "An Islamic System or Islamic Values?: Nucleus of a Debate in Contemporary Indonesia," William Roff (ed.), *Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse*, London and Sydney: Croom Helm, 1987, h. 279.

dan taktik yang dikembangkan mereka dalam mencapai tujuan tersebut amat beragam. Pada satu sisi, para pendukung aliran pembaruan teologis/religius dan reformasi politik/birokrasi memberi penekanan perhatian kepada negara, menyuarakan sejenis kerjasama dalam tingkat tertentu dengan negara. Pada sisi lainnya, para pembela aliran transformasi sosial memfokuskan perhatian mereka kepada penguatan posisi masyarakat, baik secara sosial-ekonomi maupun politik.

Terutama karena perbedaan-perbedaan di atas, maka masing-masing aliran intelektualisme Islam baru tersebut harus berhadapan dengan sumber-sumber dan hambatan-hambatan yang berbeda. Mau tidak mau, kenyataan ini menimbulkan dinamisme internal dalam gerakan ini, yang pada gilirannya memunculkan pertanyaan-pertanyaan sekitar (1) keuntungan komparatif masing-masing kecenderungan intelektual; dan (2) kecocokannya satu sama lain dalam mencapai tujuan pokok bersama.

Bab ini hendak memberi paparan mengenai corak perbedaan dan benturan di kalangan para pendukung generasi pemikir dan aktivis Muslim baru ini, dengan melihat sumber-sumber dan hambatan-hambatan yang harus dihadapi masing-masing aliran. Sumber-sumber dan hambatan-hambatan itu terutama tumbuh dari audiens utama mereka, baik pada tingkat negara maupun masyarakat.

PEMBARUAN TEOLOGIS/RELIGIUS: DUKUNGAN NEGARA DAN KECURIGAAN MASYARAKAT

Salah satu sumber paling bernilai bagi aliran pembaruan teologis/religius adalah asal-usul sosial-intelektual para pendukung utamanya.

Tokoh-tokoh utama aliran ini tumbuh dari keluarga-keluarga Muslim yang taat. Pemahaman mereka mengenai Islam dibentuk oleh keterlibatan panjang mereka dalam berbagai lembaga pendidikan Islam (misalnya pesantren, madrasah, IAIN, dan lain sebagainya). Sebagian di antara mereka bahkan sempat bermukim di luar negeri, di negara-negara Timur Tengah atau Barat, untuk lebih memperdalam pengetahuan mereka mengenai Islam dan ilmu-ilmu sosial.

Pengalaman-pengalaman pendidikan inilah yang membentuk pengetahuan mereka yang mendalam mengenai Islam dan ilmu-ilmu sosial. Meskipun demikian, yang jauh lebih penting di sini adalah kepeloporan mereka dalam pengetahuan keislaman, mencakup baik Islam klasik maupun intelektualisme dan aktivisme Islam kontemporer. Faktor terakhir inilah yang menjadi keuntungan komparatif mereka dibandingkan dengan para pemikir dan aktivis politik Muslim generasi sebelum mereka.[2]

Pada tahun-tahun kemahasiswaan mereka, beberapa di antara tokoh-tokoh ini merupakan pemimpin dan aktivis organisasi-organisasi Islam penting seperti HMI dan PII. Mudah dipahami, organisasi-organisasi mahasiswa inilah yang menjadi wahana pokok perkenalan pertama mereka dengan masalah-masalah sosial-politik negara Indonesia. Lebih khusus lagi, organisasi-organisasi tersebut menjadi jendela yang memberi mereka kesempatan untuk menyaksikan secara lebih dekat aktivisme politik para intelektual Muslim pendahulu mereka yang terlibat dalam diskursus Islam politik di tanahair.

---

[2]Untuk perbandingan bermanfaat, lihat kupasan menarik mengenai Mohammad Natsir dan Nurcholish Madjid dalam M. Dawam Rahardjo, "Kenangan Reflektif atas Mohammad Natsir (1908-1993)," *Ulumul Qur'ân*, No. 1, Vol. IV, 1993., hh. 20-24.

Tidak diragukan lagi, asal-usul sosial-intelektual tersebut di atas menjadi faktor penting dalam perkembangan posisi intelektual tokoh-tokoh aliran teologis/religius ini. Pelajaran-pelajaran tak ternilai yang didapat mereka dari diskursus idealisme dan aktivisme politik Islam sebelumnya, dikombinasikan dengan pengetahuan mereka yang luas dan mendalam mengenai Islam klasik dan kontemporer, telah mendorong mereka untuk memahami Islam secara lebih kontekstual. Kepedulian intelektual mereka yang utama adalah bagaimana menghadirkan suatu Islam yang secara sosiologis kokoh dan cocok dengan kekhasan-kekhasan ruang dan waktu Indonesia.

Terlepas dari itu, penting untuk dicatat bahwa sumber paling kritis dari aliran pembaruan teologis/religius ini tampaknya adalah konteks sosial-politik di mana kecenderungan intelektual yang khas ini berkembang.[3] Konteks tersebut adalah suatu sistem politik, yaitu rezim Orde Baru, yang menolak gagasan yang mengaitkan Islam dan negara secara legalistik dan formalistik. Baik di bawah kepemimpinan Soekarno maupun Soeharto, negara selalu tegas menentang gagasan negara Islam atau ideologi Islam. Di bawah kepemimpinan keduanya, baik dengan cara-cara kekerasan maupun persuasif, negara terbukti telah relatif berhasil menjinakkan pengaruh idealisme dan aktivisme Islam politik semacam itu.[4]

---

[3]Analisis yang kurang-lebih sejenis juga dikembangkan oleh R. William Liddle. Untuk paparan yang lebih lengkap, lihat artikelnya, “Improvising Political Cultural Change: Three Indonesian Cases,” James Schiller and Barbara-Martin Schiller (eds.), *Indonesian Political Culture: Asking the Right Ouestions*, Athens: Center for Southeast Asian Studies, Ohio University, 1997.

[4]Meskipun demikian, penting untuk dicatat bahwa kedua tokoh ini sama sekali tidak anti-Islam sebagai sebuah sistem keagamaan. Pada kenyataannya, selain Muslim,

Dalam pandangan religio-politis mereka, kedua pemimpin bangsa Indonesia di atas pada dasarnya tidak menghendaki baik teokratisasi negara maupun sekularisasinya. Keduanya sama-sama berpandangan bahwa agama (dalam hal ini Islam) tidak dapat menjadi dasar ideologis dan konstitusional negara. Tetapi, seperti yang seringkali dinyatakan keduanya dalam pidato-pidato publik, agama harus berfungsi sebagai landasan spiritual, etis dan moral bagi negara.[5] Dengan kata lain, keduanya memandang agama sebagai unsur imperatif bagi pembangunan bangsa, tetapi negara harus bersifat religius tanpa menjadi teokratis.[6]

Dalam lingkup yang luas, kecenderungan religio-politis aliran pembaruan teologis/religius di atas sejalan dengan kecenderungan para elite negara. Bahkan posisi intelektual mereka mengenai (1) gagasan bahwa Islam tidak menawarkan sebuah konsep mengenai negara; (2) kecocokan religio-ideologis antara Piagam Madinah dan Pancasila; dan (3) finalitas bentuk negara kesatuan Indonesia, dengan Pancasila dan UUD 1945 sebagai dasar ideologis dan konstitusionalnya, seringkali dipandang sebagai memberi legitimasi terhadap bentuk negara yang ada dewasa ini. Karena alasan itu, dibandingkan dengan gagasan-gagasan Islam politik yang

---

keduanya juga telah banyak memainkan peran dalam pengembangan Islam di Indonesia. Sekadar contoh, lihat, Nurcholish Madjid, "Islam in Indonesia: Challenges and Opportunities," Cyriac K. Pullapilly (ed.), *Islam in the Contemporary World*, Notre Dame: Cross Roads Books, 1980, hh. 349-350.

[5]Lihat tulisan Soekarno berjudul "Negara Nasional dan Cita-cita Islam," kuliah yang disampaikan di Universitas Indonesia (UI), 7 Mei 1953. Lihat juga, *Bung Karno dan Islam: Kumpulan Pidato tentang Islam 1953-1966*, Jakarta: Haji Masagung, 1990. Untuk posisi Soeharto, lihat *Agama dalam Pembangunan Nasional: Himpunan Sambutan Presiden Soeharto*, Jakarta: Pustaka Biru, 1981.

[6]Pernyataan paling tegas dari sudut pandang ini adalah pernyataan Presiden Soeharto bahwa "Indonesia bukan negara agama dan bukan pula negara sekular."

formalistik dan legalistik, aliran intelektual ini tampak memperoleh suatu keuntungan untuk berkembang, tanpa kekhawatiran dicurigai sebagai tengah mengebiri diskursus Islam politik yang berkembang sebelumnya.

Terlepas dari kecocokan yang ada antara para penganjur pembaruan teologis/religius dengan para pemimpin negara, terutama dalam kaitannya dengan pandangan mereka mengenai kaitan politik yang pas antara Islam dan negara di Indonesia, ini tidak serta-merta berarti bahwa kelompok yang pertama menganut paham konservatisme politik di mana segala yang muncul dari negara harus diterima apa adanya. Sebaliknya, mereka juga bersikap kritis terhadap sejumlah kebijakan negara.[7] Sikap kritis itu terasa terutama sehubungan dengan kinerja sosial-ekonomi dan politik pemerintah Orde Baru. Pertama-tama, amat jelas bahwa jalan pembangunan ekonomi yang ditempuh Orde Baru relatif bercorak kapitalistik. Ini jelas merupakan unsur penting dalam pembentukan sebuah masyarakat kapitalis.

Kedua, tidak diragukan lagi bahwa penekanan Orde Baru kepada keteraturan dan stabilitas telah memberi ruang politik yang cukup bagi rezim untuk mengerjakan agenda-agenda pembangunan ekonominya. Namun demikian, penting dicatat bahwa atmosfir pembangunan ini didapat dengan ongkos mahal diabaikannya partisipasi politik rakyat luas. Karena alasan tersebut, banyak kelompok politik, para pembangkang dan lain-lainnya, yang disingkirkan dari proses pengambilan kebijakan yang didominasi terutama oleh kelompok-kelompok militer dan birokrat.

[7]Sudut pandang sejenis juga dikembangkan oleh R. William Liddle. Lihat artikelnya, "*Media Dakwah* Scripturalism: One Form of Islamic Political Thought and Action," makalah disampaikan pada konferensi "Intellectual Development in Indonesian Islam," Arizona State University, Tempe, Arizona, 20-21 Februari 1993.

Ketiga, salah satu alat paling efektif yang digunakan rezim dalam menyingkirkan lawan-lawan politiknya adalah ideologi negara Pancasila. Di sini, aparat-aparat negara sudah amat terbiasa untuk mencap seseorang atau suatu kelompok politik oposan sebagai anti-Pancasila. Implikasi-implikasi praktik politik seperti ini amat jauh. Salah satu implikasinya yang paling serius adalah klaim pemerintah sebagai pihak yang paling punya otoritas untuk mengartikulasikan makna ideologis dan politis Pancasila. Pada akhirnya, klaim seperti itu menjadikan rezim berwatak hegemonik baik secara ideologis maupun politis.

Tokoh-tokoh gerakan pembaruan teologis/religius seperti Nurcholish Madjid pada dasarnya menentang gagasan mengenai masyarakat kapitalis. Konsisten dengan posisi intelektualnya pada 1970-an, ia cenderung kepada pembentukan suatu masyarakat sosialistis-religius. Bagi Nurcholish Madjid dan intelektual-intelektual Muslim lainnya dari berbagai aliran yang berbeda seperti Adi Sasono dan M. Dawam Rahardjo, sosialisme lebih sejalan dengan atau lebih dekat kepada nilai-nilai Islam.[8] Malah dapat dikatakan, ini merupakan posisi intelektual yang sudah berakar pada pemikiran-pemikiran H.O.S. Tjokroaminoto—pemikir dan aktivis politik Muslim modern yang paling awal.[9]

Dan di atas segalanya, sejalan dengan gagasan-gagasan religio-politisnya, Nurcholish Madjid tetap merupakan penyokong gigih

[8]Untuk paparan yang lebih lengkap mengenai gagasannya tentang sosialisme-religius, lihat artikelnya, "Prospek Sosialisme-Religius di Indonesia," dalam kumpulan tulisannya, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1987, hh. 104-113. Lihat juga artikelnya, "Demokrasi sebagai Cara dan Proses," *Media Indonesia*, 8 Agustus 1989.

[9]Untuk ini, lihat Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme*, Jakarta: Bulan Bintang, l950.

dikembangkannya nilai-nilai keadilan, egalitarianisme, partisipasi dan demokrasi dan berbagai implikasinya bagi negara dan masyarakat Indonesia. Untuk alasan tersebut, sebagai ekspresi dari kritiknya atas sudut pandang dan kebijakan negara yang hegemonik dan selalu tidak bersedia memberi ruang gerak bagi lawan-lawan politiknya, ia menekankan pentingnya memiliki oposisi politik yang kuat, tapi pada saat yang sama loyal, bagi penataan kehidupan politik di Indonesia.[10] Selain itu, ia juga menekankan keharusan rezim Orde Baru untuk melibatkan berbagai kelompok politik dalam proses pemerintahan dan untuk bersikap responsif terhadap berbagai tuntutan masyarakat luas.[11] Dan lebih dari itu, ia juga berpandangan bahwa tidak seorang atau satu lembaga pun berhak memposisikan diri sebagai satu-satunya artikulator dan penafsir ideologi negara (Pancasila). Sejalan dengan pandangan itu, meski tegas menyatakan bukan orisinal darinya, ia mengusulkan Pancasila sebagai ideologi terbuka.[12]

Dalam tingkat variasi yang berbeda, pandangan-pandangan sejenis juga dikemukakan rekan-rekannya sesama intelektual, terutama Abdurrahman Wahid. Tokoh pembaruan teologis/religius yang satu

[10]Lihat, "Oposisi, atau Kedewasaan," *Tempo*, 29 Desember 1990, hh. 38-39. Lihat juga kolomnya, "Oposisi," *Tempo*, 26 Desember 1992, h. 101.

[11]Sekadar contoh, lihat Nurcholish Madjid, "Demokrasi dan Demokratisasi di Indonesia," *Media Indonesia*, 7-12 Agustus 1989.

[12]Gagasan mengenai Pancasila sebagai ideologi terbuka ini dikemukakan dalam sebuah diskusi yang diselenggarakan oleh Departemen Sosial pada 1986, dalam rangka memperingati hari Sumpah Pemuda. Mengenai masalah ini, Nurcholish Madjid menyatakan bahwa "masa depan kita harus bercorak demokratis. Dan demokrasi mensyaratkan sebuah ideologi modern. Salah satu di antara karakteriktik terpenting ideologi modern adalah keterbukaannya. Sejalan dengan itu, jika kita ingin berkembang menjadi sebuah masyarakat yang benar-benar demokratis untuk menyongsong masa depan, maka kita harus memandang Pancasila sebagai ideologi terbuka." Wawancara dengan Nurcholish Madjid di Montreal, 3 November 1991.

ini, yang sejak terpilih sebagai Ketua Umum PB NU bergelut dengan sejumlah program transformasi sosial, belakangan tampil sebagai salah seorang kritikus paling keras terhadap watak hegemonik rezim Orde Baru dan kebijakan sosial-politiknya yang tidak bersedia memberi ruang gerak bagi lawan-lawan politiknya. Yang cukup menarik, upaya-upaya demokratisasinya tidak saja diarahkan kepada praktik-praktik sosial-politik negara Orde Baru yang demikian, melainkan juga kepada berbagai aktivitas religio-politis rekan-rekannya sesama pemikir dan aktivis Muslim belakangan ini, terutama menyusul pembentukan ICMI pada 1990, yang dipandangnya mengarah kepada sektarianisme.[13] Dalam rangka responsnya terhadap perkembangan belakangan inilah maka pada 1991 ia turut mendukung pembentukan Forum Demokrasi, sebuah kelompok diskusi yang beranggotakan baik aktivis Muslim maupun non-Muslim.[14]

Dengan sumber-sumber sosial-politik dan intelektual seperti disebutkan di atas, tokoh-tokoh pembaruan teologis/religius berupaya menyuarakan gagasan mereka mengenai sebuah Islam yang substantif, inklusif, integratif dan toleran. Pada dasarnya, pesan-pesan ini disampaikan kepada audiens yang sama, yakni masyarakat Muslim Indonesia. Karena kenyataan bahwa komunitas keagamaan ini sama sekali tidak homogen (misalnya mereka yang berada pada tingkat negara dan tingkat masyarakat), maka tang-

---

[13]Lihat, "Di Tengah Masyarakat Muncul Kecenderungan Sikap Sektarian," *Pelita*, 4 April 1991; juga "Saya Presiden Taxi saja deh...," *Detik*, 2 November 1992, hh. 6-8.

[14]Mengenai pembentukan forum ini, lihat "Mencari Demokrasi," *Tempo*, 13 April 1991, hh. 18-27; "Demokrasinya Gus Dur," *Panji Masyarakat*, 1-10 Mei 1991, hh. 24-27; dan "Politik Orang tidak Berpolitik: Forum Demokrasi," *Aula*, Mei 1991, hh. 8-24.

gapan-tanggapan yang berkembang pun amat beragam dari satu ke lain kelompok masyarakat Muslim.

Untuk alasan-alasan yang sudah dikemukakan di atas, cukup aman untuk dinyatakan di sini bahwa kaum Muslim pada tingkat negara pada umumnya menerima—secara terbuka atau sebaliknya—posisi intelektual pembaruan teologis/religius ini. Ini terutama benar dalam hubungannya dengan berbagai implikasi religio-politis dari gagasan-gagasan pokok yang dicoba dikedepankan para tokoh aliran pembaruan ini. Karena itu, pemikiran-pemikiran pembaruan mereka telah memberikan legitimasi religius tertentu terhadap bentuk negara yang ada dewasa ini dengan Pancasila dan UUD 1945 sebagai dasar ideologis dan konstitusionalnya.

Pada gilirannya, sikap religio-politis yang melegitimasikan ini menginfuskan rasa keteguhan tertentu kepada sejumlah pemimpin Muslim pada tingkat negara, sehubungan dengan kepemimpinan politis dan administratif mereka dalam suatu negara-bangsa yang tidak secara formal meletakkan Islam sebagai dasar ideologis dan konstitusionalnya. Dengan kata lain, gagasan-gagasan pembaruan di atas telah membantu elite teknokrat dan birokrat Muslim tersebut untuk mensintesiskan kaitan politis dan birokratis antara Islam dan negara, meletakkan keislaman dan keindonesiaan dalam posisi yang saling melengkapi dan tidak berhadap-hadapan. Ini menghindarkan mereka dan banyak kaum Muslim lain di Indonesia dari mengalami apa yang oleh M. Dawam Rahardjo disebut "kepribadian terpecah" (*split personality*).[15]

Meskipun demikian, pengabsahan relatif seperti tampak di atas tidak berlangsung pada tingkat masyarakat. Banyak kaum Muslim pada tingkat ini memperlihatkan keberatan serius terha-

[15]Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo di Jakarta, 20 Agustus 1991.

dap idealisme dan aktivisme aliran pembaruan teologis/religius ini. Satu kelompok elite terdidik Muslim tertentu, termasuk di dalamnya beberapa pemimpin Muslim dari generasi yang lebih awal seperti Prof. H.M. Rasjidi, menyatakan penolakan keras mereka terhadap pandangan tokoh-tokoh gerakan pembaruan ini. Hingga tingkat tertentu, sejumlah pemikir dan aktivis Muslim dari aliran-aliran intelektual yang berbeda juga telah menyatakan tanggapan negatif mereka. Tanggapan-tanggapan tersebut pada gilirannya mendorong para kritikus gerakan pembaruan untuk mengembangkan beberapa paradigma untuk menyainginya.

Sumber hambatan-hambatan itu, yang sama-sama dirasakan seluruh tokoh gerakan pembaruan teologis/religius ini, tampaknya muncul dari kenyataan bahwa mereka—dibandingkan dengan tokoh-tokoh dari dua aliran intelektual lainnya—berhubungan dengan masalah yang paling sensitif dan rawan, baik secara emosional maupun intelektual. Masalah itu adalah upaya mengubah sikap keberagamaan kaum Muslim di Indonesia. Dalam hubungan ini, mereka tidak saja berupaya menawarkan berbagai tilik-dalam teologis (*theological insights*) baru, melainkan juga mendesak kaum Muslim Indonesia untuk meremajakan kembali pemahaman keagamaan mereka dan mendorong rekan-rekan mereka sesama Muslim untuk membebaskan diri dari kecenderungan untuk mentransendensikan nilai-nilai yang sebenarnya duniawi ke dalam wilayah yang sifatnya ukhrawi. Selain itu, mereka juga mengundang rekan-rekan mereka seiman itu untuk mengembangkan pemikiran kreatif yang mutlak diperlukan akibat tuntutan zaman modern.

Sesungguhnya tidak ada sesuatu yang sama sekali khas dalam tema-tema pokok yang dikembangkan dalam gerakan pembaruan

teologis/religius ini. Beberapa pembaru Muslim lainnya dari masa lalu (misalnya Jamâl al-Dîn al-Afghânî, Muhammad 'Abduh, Rasyîd Ridhâ dan lain sebagainya) mendakwahkan gagasan-gagasan yang sama. Upaya-upaya intelektual ini benar-benar pas jika diletakkan dalam kerangka yang oleh Muhammad Iqbal, pemikir Muslim dari India yang paling menonjol, disebut sebagai "pembangunan kembali pemikiran keagamaan dalam Islam."[16] Usaha-usaha ini tidak saja dimaksudkan untuk menjadikan pemikiran Islam tanggap terhadap tuntutan-tuntutan modernitas, melainkan juga untuk mengimplementasikan gagasan pokok universalisme Islam.

Meskipun demikian, cara-cara lewat apa gagasan-gagasan pokok di atas disampaikan tampak menghentak kesadaran segmen-segmen tertentu kaum Muslim terdidik di Indonesia—yakni satu bagian penting dari audiens yang sepantasnya menjadi target gerakan pembaruan teologis/religius ini. Seraya dimaksudkan sebagai sebuah terapi kejutan (*shock therapy*), gagasan-gagasan tersebut diartikulasikan dalam cara sedemikian rupa sehingga di mata para kritikusnya tampil sebagai semata-mata uji coba intelektual; secara esoteris tidak mengandung gairah keagamaan (*ghirah*) dan dimensi-dimensi spiritual.[17] Seperti baru-baru ini dikemukakan oleh Ridwan Saidi, mereka menganggap menjalankan ajaran-ajaran agama seperti mengisi teka-teki silang yang hanya membutuhkan kerja intelektual.[18]

---

[16]Lihat karyanya yang paling penting, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Muhammad Ashraf, 1962.

[17]Lihat, untuk sekadar contoh, Endang Saifuddin Anshari, *Kritik Atas Faham dan Gerakan "Pembaharuan" Drs. Nurcholish Madjid*, Bandung: Bulan Sabit, 1973, h. 54. Lihat juga, H.M. Rasjidi, *Koreksi terhadap Drs. Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi*, Jakarta: Bulan Bintang, l972, hh. 28-30.

[18]Lihat, Ridwan Saidi, "Hijaunya Hijau?" *Pelita*, 19 Oktober 1992.

Penilaian itu mengakibatkan para kritikus di atas berpandangan bahwa gerakan pembaruan teologis/religius ini tidak saja merupakan sumber kontroversi keagamaan, melainkan juga bukti yang menunjukkan sudah demikian merosotnya tingkat keberagamaan sejumlah kaum Muslim di Indonesia. Selain itu, ketidakmudahan ini tambah diperburuk oleh berbagai istilah yang digunakan oleh tokoh-tokoh gerakan pembaruan dalam memperkenalkan agenda mereka (misalnya sekularisasi, desakralisasi, pribumisasi, kontekstualisasi, dan reaktualisasi).

Terutama karena alasan di atas, maka para kritikus secara umum menilai gerakan pembaruan teologis/religius ini sebagai tengah (1) mempropagandakan sekularisasi,[19] dan (2) menghancurkan watak holistik Islam.[20] Yang pertama merujuk kepada gagasan-gagasan Nurcholish Madjid mengenai pembaruan. Terlepas dari berbagai penjelasan yang diulang dan diulang kembali, terutama menyangkut apa yang ia maksudkan dengan sekularisasi, para kritikusnya tetap bertahan dalam menjatuhkan penilaian bahwa keseluruhan agenda pembaruannya dimaksudkan untuk menelantarkan masalah-masalah keduaniawian yang non-religius. Yang dimaksudkan di sini adalah suatu pemisahan "apa yang menjadi milik Tuhan (agama) dan apa yang menjadi milik Kaisar

---

[19]Lihat, Nurcholish Madjid et al., *Pembaharuan Pemikiran lslam*, Jakarta: Islamic Research Center, 1970, hh. 13-72; Endang Saifuddin Anshari, *Kritik Atas Faham dan Gerakan "Pembaharuan" Drs. Nurcholish Madjid*; dan H.M. Rasjidi, *Koreksi terhadap Drs. Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi.*

[20]Lihat, sekadar contoh, H.M. Rasjidi, *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution tentang Islam Ditinjau dari berbagai Aspeknya*, Jakarta: Bulan Bintang, 1977. Lihat juga, *Percakapan Cendekiawan tentang Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1991, hh. 140-145 dan hh. 165-166.

(negara)"—suatu sudut pandang sekularistik yang biasanya diyakini umat Kristen.[21]

Bisa jadi, satu faktor penting yang ikut memperkuat sikap keras para kritikus di atas adalah pendekatan Nurcholish Madjid dalam upayanya untuk merumuskan kaitan politik yang pas antara Islam dan negara, yang ia istilahkan sebagai: "Islam Yes, Partai Islam No." Jargon ini—yang dimaksudkan sebagai suatu proposisi bahwa kaum Muslim harus mengarahkan komitmennya kepada Islam dan tidak kepada sebuah lembaga (yakni partai), dan bahwa kaitan antara Islam dan politik tidak harus mengambil bentuk yang formal—telah dipandang sebagai upaya sengaja untuk memisahkan politik dari Islam. Seperti disimpulkan oleh H.M. Rasjidi, salah seorang kritikusnya yang paling keras dan sekaligus Menteri Agama RI yang pertama dan mantan gurubesar kajian-kajian Islam pada beberapa universitas (misalnya UI dan IAIN):

> Teranglah apa yang dimaksudkan dengan Pembaharuan Fikiran Islam oleh Drs. Nurcholish dan Kawan-kawannya, yaitu supaya agama ja-

[21]Hingga tingkat tertentu, gagasan mengenai pemisahan antara agama dan negara di Barat hanya benar dalam pengertian formal-konstitusional. Berbagai pihak berpandangan bahwa konsep ini merupakan konsep yang kelewat kaku untuk diterapkan. Terlepas dari sudut pandang sekular (konstitusional) dunia-dunia Barat, mereka masih dipandang sebagai negara-negara Kristen. Untuk kupasan yang lebih mendalam, lihat esai Robert N. Bellah, "Civil Religion in America," dalam bukunya, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkeley and Los Angeles: California University Press, 1991, hh. 168-169. Lihat juga bukunya, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1992), terutama bagian "Afterward: Religion and the Legitimation of the American Republic," hh. 164-188. Lihat juga Robert N. Bellah, Richard Madsen, William Sulivan, Ann Swindler, and Steve Tipton (eds.), *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, New York: Harper & Row, 1986.

ngan dicampurkan dalam aktivitas dan jalannya administrasi negara. Agama ada bidangnya sendiri, yaitu bidang ukhrowi di mana hukum dunia tidak berlaku, sedangkan kehidupan dunia tidak mungkin di-approach dengan agama, karena hukum agama belum berlaku di dunia. [22]

Sementara itu, penilaian yang kedua di atas mengacu kepada tema-tema pembaruan yang dikembangkan oleh Harun Nasution, Abdurrahman Wahid dan Munawir Syadzali. Penekanan mereka kepada rasionalitas dalam memahami berbagai doktrin keagamaan, suatu orientasi intelektual yang memiliki landasan kuat dalam Islam, seringkali berbenturan dengan arus utama keberagamaan kaum Muslim di Indonesia. Pada gilirannya, gagasan-gagasan ini juga telah dipandang sebagai suatu upaya sengaja dan sistematis untuk menggoyahkan keyakinan keagamaan.

Tanggapan-tanggapan yang menolak agenda reaktualisasi Munawir Syadzali, misalnya, dapat dijelaskan dari perspektif ini. Sementara preferensi intelektualnya untuk mendasarkan diri terutama kepada *ijtihâd* penuh keberanian 'Umar ibn al-Khaththâb dengan mudah dapat diterima oleh sebagian besar kaum Muslim, pilihannya atas kasus-kasus yang diangkat, khususnya masalah warisan, bertentangan dengan penafsiran tekstual dan tradisional atas *Syarî'ah*. Dengan mudah dapat dipahami jika ini memunculkan sikap antipati yang emosional.

Demikian juga, reaksi-reaksi penuh kemarahan yang harus dihadapi Abdurrahman Wahid tampaknya tidak tumbuh dari dimensi-dimensi substantif agenda pribumisasinya. Sebaliknya, reaksi-reaksi tersebut terutama disulut oleh kasus-kasus (ilustrasi-ilustrasi) yang dipilihnya untuk mendukung proposisi-proposisi

[22]H.M. Rasjidi, *Koreksi terhadap Drs. Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi*, h. 27.

intelektualnya. Gagasannya yang menonjol mengenai kemungkinan menyebandingkan secara sosial-kultural antara ucapan *"al-salâm 'alaykum"* dengan "selamat pagi/siang/malam", misalnya, pada umumnya dipandang sebagai penolakan atas cara memberi salam Islam tradisional.[23] Karena itu, gagasan tersebut dituduh ingin menggantikan yang pertama, dan bukan sekadar usulan mengenai kesebandingan sosio-kultural antara yang pertama dan yang kedua. Tuduhan ini mengaburkan substansi agenda pribumisasinya (yakni akomodasi tradisi-tradisi lokal dalam ekspresi Islam Indonesia).[24]

Wilayah hambatan yang kedua muncul dari modus-modus di mana gagasan-gagasan pokok gerakan pembaruan teologis/religius ini dielaborasi secara ideologis dan politis, yang mengarah kepada pemberian justifikasi keagamaan kepada bentuk negara yang ada dewasa ini dengan Pancasila dan UUD 1945 sebagai dasar ideo-

---

[23]Tidak setiap Muslim mengucapkan *"al-salâm `alaykum"* untuk menyambut rekan-rekannya sesama Muslim. Banyak Muslim keturunan Jawa yang taat, misalnya, tanpa merasa kurang Islami, menyambut rekan-rekannya sesama Muslim dalam cara yang sesuai dengan adat Jawa seperti *sugeng injing* (bentuk basa-basi untuk "selamat pagi" dalam adat Jawa).

[24]Karena kontroversi-kontroversi ini, banyak pihak yang menyatakan bahwa tokoh-tokoh pembaruan teologis/religius ini memilih tema-tema yang keliru dalam upaya pembaruan mereka. Menurut mereka, masalah-masalah mendasar yang dihadapi masyarakat Muslim Indonesia jauh lebih perlu diatasi ketimbang masalah-masalah teologis: kemiskinan, ketidakadilan ekonomi, dan berbagai kebejatan sosial-politik lainnya. Pada gilirannya, kritik-kritik seperti ini mengilhami beberapa intelektual Muslim tertentu yang lebih muda, misalnya Moeslim Abdurrahman, untuk menjembatani kesenjangan ini dengan gagasan teologi transformatif, yakni sebuah perspektif teologis yang dirumuskan untuk pertama-tama membela kelompok masyarakat akar rumput. Sekadar contoh, lihat artikel Moeslim Abdurrahman, "Wong Cilik dan Kebutuhan Teologi Transformatif," M. Masyhur Amin (ed.), *Teologi Pembangunan: Paradigma Baru Pemikiran Islam*, Yogyakarta: LKPSM NU DIY, l989, hh. 153-161.

logis dan konstitusionalnya. Dalam upaya mengembangkan landasan teologis/filosofis yang lebih pas yang mendasari hubungan politik antara Islam dan negara, tokoh-tokoh gerakan pembaruan teologis/religius ini menekankan kecocokan konstruk ideologis dan konstitusional negara yang ada dewasa ini dengan prinsip-prinsip pokok Islam.

Dalam persoalan khusus ini, mereka tidak saja telah sampai pada kesimpulan bahwa Islam tidak menawarkan konsep mengenai negara (atau politik pada umumnya), selain satuan prinsip-prinsip etis, tetapi juga menegaskan kesebandingan religio-politis antara Piagam Madinah dan Pancasila. Sebagaimana Piagam Madinah, kata mereka, Pancasila dapat dipandang sebagai acuan politik bersama (*kalimah sawâ'*) yang mengatur proses-proses sosial-politik dari sebuah komunitas yang secara keagama-an bersifat heterogen.

Berdasarkan posisi intelektual ini, yang dikawinkan dengan kenyataan-kenyataan historis bahwa sebagian besar pendiri Republik Indonesia adalah Muslim, mereka menyatakan bahwa baik bentuk negara yang ada dewasa ini maupun tatanan-tatanan ideologis dan konstitusionalnya tidak dapat dipandang sebagai butir-butir yang harus ditolak. Sejalan dengan itu, Islam dan Pancasila tidak dapat disejajarkan dalam posisi yang saling bertentangan. Sebaliknya, sebagaimana tegas dinyatakan Abdurrahman Wahid, keduanya harus diartikulasikan dalam cara yang saling melengkapi.

Penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal bagi seluruh organi-sasi sosial-politik yang ada termasuk ke dalam resolusi-resolusi politik di atas. Para tokoh gerakan pembaruan teologis/religius ini menegaskan bahwa penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal,

dan karenanya menggantikan Islam sebagai dasar ideologi berbagai organisasi sosial-politik Islam, tidak ada sangkut-pautnya dengan masalah keyakinan keagamaan. Hal itu juga tidak mengindikasikan depolitisasi Islam. Dengan perspektif-perspektif ini, para tokoh gerakan pembaruan menerima finalitas konstruk ideologis dan konstitusional negara yang ada dewasa ini.

Proposisi religio-politik di atas mengundang berbagai kritik. Sementara menerima bentuk negara yang ada beserta seluruh tatanan ideologis dan konstitusionalnya, kritikus seperti Deliar Noer, Endang Saifuddin Anshari atau M. Amien Rais—untuk menyebut hanya tiga nama—tegas menyatakan ketidaksetujuan mereka terhadap cara-cara di mana posisi religio-politik di atas disampaikan.

Faktor penting yang mungkin dapat menjelaskan ketidaksetujuan di atas dapat dinisbatkan kepada perbedaan sudut pandang kedua kelompok dalam melihat corak hubungan politik antara Islam dan negara di Indonesia. Tidak sebagaimana tokoh-tokoh gerakan pembaruan teologis/religius yang melihat diskursus politik Islam *vis-a-vis* negara sebagai masih dicirikan oleh ketegangan-ketegangan ideologis yang akut (dan karenanya mendasari argumen mereka mengenai keharusan menciptakan sintesis yang pas antara Islam dan negara dalam hal hubungan ideologis dan politis keduanya), para kritikus aliran pembaruan ini cenderung percaya bahwa yang berlangsung tidaklah demikian.[25] Dalam pandangan para kritikus ini, jantung persoalannya terletak terutama pada ketakbecusan pejabat-pejabat negara dalam melaksanakan prinsip-prinsip demokrasi dalam proses pemerintahan.[26]

[25]Wawancara dengan Endang Saifuddin Anshari di Bandung, 15 Agustus 1991.

[26]Wawancara dengan M. Amien Rais di Yogyakarta, 24 Juli 1991. Wawancara dengan Deliar Noer di Jakarta, 11 September 1991.

Para kritikus di atas sepenuhnya percaya bahwa persoalan ideologi (yakni Islam *vis-a-vis* negara) sudah berhasil diatasi jauh sebelumnya. Sebagaimana berulang kali dinyatakan Endang Saifuddin Anshari, dengan diterimanya dekrit Soekarno mengenai kembali kepada UUD 1945 oleh parlemen (yang 43,5% anggotanya "Muslim") pada 1959, Pancasila sebagai ideologi negara sudah bukan lagi merupakan masalah bagi "kelompok-kelompok Islam".[27] Karena itu, baginya, "mengangkat kembali masalah ini [yakni permusuhan ideologis antara Islam dan negara] hanya akan memperkeruh suasana. Itu hanya akan menyembulkan kembali kecurigaan-kecurigaan politik."[28]

Berdasarkan kenyataan-kenyataan historis, mereka menyatakan bahwa seluruh kaum Muslim di Indonesia telah menerima bentuk negara yang ada, lengkap dengan segala tatanan ideologis dan konstitusionalnya. Penerimaan ini didorong tidak saja oleh pandangan yang sudah luas diterima bahwa tiap sila dari Pancasila tidak bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam, melainkan juga oleh pandangan yang kuat bahwa Pancasila—sebagai sebuah ideologi politik modern—"sudah memadai bagi pengembangan aspirasi-aspirasi sosial-politik yang sejalan dengan nilai-nilai Islam."[29]

Seluruh pertimbangan pokok ini dipandang sudah lebih dari cukup untuk mengindikasikan sudah mengakarnya dukungan

[27]Untuk paparan lebih jauh, lihat Endang Saifuddin Anshari, *The Jakarta Charter 1945: The Struggle for an Islamic Constitution in Indonesia*, Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM), 1979.

[28]Wawancara dengan Endang Saifuddin Anshari di Bandung, 14-15 Agustus 1991.

[29]Wawancara dengan M. Amien Rais di Yogyakarta, 24 Juli 1991. Lihat juga artikelnya, "Beberapa Catatan Kecil tentang Pemerintahan Islam," dan "Wawasan Islam tentang Kenegaraan," dalam kumpulan tulisannya, *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta*, Bandung: Mizan, 1987, hh. 36-57.

dan loyalitas masyarakat Muslim terhadap negara. Karena itu, tidak sebagaimana yang dilakukan oleh para tokoh pembaruan teologis/religius di atas, dalam pandangan para kritikus ini, sudah tidak perlu lagi kita melakukan eksplorasi-eksplorasi teologis lebih jauh dalam rangka (1) mengaitkan kecocokan religio-politik antara Pancasila dan Piagam Madinah; dan yang lebih penting (2) menunjukkan secara teoretis bahwa Islam tidak punya konsep menyeluruh mengenai negara dan politik pada umumnya. Sebagaimana tampak dalam tulisan-tulisan Deliar Noer,[30] sementara substansi dari artikulasi-artikulasi semacam itu masih dapat dipertanyakan, pernyataan-pernyataan retorisnya hanya akan menyinggung secara tidak langsung seakan-akan gagasan negara Islam (atau ideologi Islam) masih merupakan sesuatu yang tetap ingin diupayakan oleh beberapa kaum Muslim—suatu penilaian politik yang cenderung ditolak para kritikus aliran pembaruan teologis/religius ini.[31]

---

[30]Yang terutama amat dikritik Deliar Noer adalah gagasan bahwa Pancasila sejalan dengan Piagam Madinah, dan gagasan bahwa Islam tidak punya konsep mengenai negara. Untuk paparan lebih jauh mengenai kedua masalah ini, lihat kritik-kritiknya atas Nurcholish Madjid dan M. Dawam Rahardjo dalam esainya "Pancasila dan Aspirasi Umat Islam Indonesia," dalam kumpulan tulisannya, *Islam, Pancasila dan Asas Tunggal*, Jakarta: Yayasan Pengkhidmatan, 1984, hh. 139-149. Lihat juga komentar kritisnya atas Munawir Syadzali dalam *Islam dan Pemikiran Politik: Bahasan Kitab Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran oleh H. Munawir Syadzali MA*, Jakarta: LIPPM, 1990.

[31]Wawancara dengan Deliar Noer di Jakarta, 11 September 1991. Wawancara dengan M. Amien Rais di Yogyakarta, 24 Juli 1991. Wawancara dengan Endang Saifuddin Anshari di Bandung, 14-15 Agustus 1991; lihat juga esainya, "Soal Dasar Negara bagi Kelompok Islam sudah Lama Selesai, Bagaimana bagi Kelompok Lainnya?" makalah tidak diterbitkan, tanpa tahun; dan "Negara Islam," bahan wawancara dengan Leppenas yang tidak diterbitkan, 4 September 1982.

Dari sejumlah karya yang ditulis para kritikus ini, dapat dikemukakan bahwa mereka menganut sudut pandang yang menyatakan bahwa antagonisme yang berlangsung antara Islam dan negara muncul terutama dari praktik-praktik politik negara yang berwatak hegemonik dan menyingkirkan setiap lawan politiknya.[32] Dalam pandangan mereka, politik penyingkiran ini, terutama yang dipraktikkan rezim Orde Baru, secara langsung telah mengakibatkan makin melemahnya dan tersingkirnya posisi kekuatan-kekuatan sosial-politik yang tidak berkuasa.

Meskipun demikian, karena Islam politik masih dianggap sebagai pesaing paling potensial yang dapat merebut kekuasaan dibandingkan dengan kelompok-kelompok sosial-politik lainnya, maka adalah para politisi Muslim yang paling merasakan akibat-akibat serius dari praktik-praktik politik penyingkiran dan hegemonik negara ini.[33] Pembubaran Masyumi oleh Soekarno, yang diikuti oleh pemenjaraan beberapa tokohnya; ketidaksediaan pemerintah Orde Baru untuk merehabilitasi Masyumi; tidak diizinkannya bekas tokoh-tokoh Masyumi untuk memimpin Parmusi; peleburan empat partai Islam ke dalam entitas politik yang tunggal, PPP; dan pemaksaan Pancasila sebagai asas tunggal bagi se-

---

[32]Lihat, antara lain, M. Amien Rais, "Islam dan Demokrasi," Bosco Carvallo dan Dasrizal (eds.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta: Leppenas, 1983, hh. 65-78; Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1987; Deliar Noer, *Ideologi, Politik dan Pembangunan*, Jakarta: Yayasan Pengkhidmatan, 1983; Deliar Noer, *Islam, Pancasila dan Asas Tunggal*; dan Endang Saifuddin Anshari, "Pokok-pokok Pikiran tentang Asas Tunggal: Sebuah Kerangka Ikhtisar," makalah tidak diterbitkan, Bandung, Februari 1983.

[33]Wawancara dengan Deliar Noer di Jakarta, 11 September 1991. Pandangan yang sama juga dapat ditemukan dalam "Bintang Bersinar di Pemilu Mendatang," *Panji Masyarakat*, 1-10 September, hh. 20-23.

mua organisasi sosial-politik—semuanya dipandang sebagai bukti kemunduran posisi politik mereka.[34]

Pendek kata, dalam pandangan tokoh-tokoh Muslim ini, tidak berlangsungnya praktik-praktik demokratis telah menyebabkan perlakuan yang sama sekali tidak adil terhadap Islam politik—khususnya dalam pengertian bahwa, sebagai sebuah kekuatan politik yang besar, Islam politik tidak menikmati jatah yang seimbang secara politis dan birokratis. Dalam kata-kata M. Amien Rais, para pembela Islam politik tidak punya "suara mengenai masa depan Indonesia... [juga tidak punya] ruang dalam kelas kelompok yang berkuasa."[35]

Akhirnya, hambatan lain yang harus dihadapi para tokoh pembaruan teologis/religius ini juga muncul dari bagaimana gagasan-gagasan politik mereka dipandang oleh masyarakat. Bagi banyak pendukung Masyumi yang militan, gagasan-gagasan politik aliran pembaruan ini dilihat bukan saja merupakan kritik atas diskursus politik partai tersebut pada dekade 1950-an, melainkan

---

[34]Sikap awal mereka terhadap Pancasila sebagai asas tunggal, terutama sikap Deliar Noer dan Endang Saifuddin Anshari, dapat juga dilihat dari perspektif hegemoni negara ini. Bagi Deliar Noer, pemaksaan Pancasila sebagai asas tunggal menunjukkan politik penolakan terhadap keragaman identitas partai, jika bukan suatu prolog bagi suatu gagasan mengenai partai tunggal. Bagi Endang Saifuddin Anshari, pelaksanaan Pancasila sebagai asas tunggal berjalan dalam arah yang bertentangan dengan fungsi semula Pancasila sebagai ideologi negara. Meskipun demikian, dalam perumusan mereka yang lebih jauh, kedua pemikir ini masih tetap mempertahankan orientasi formalistik mereka. Karena itu, mereka membaca kebijakan asas tunggal sebagai suatu indikasi deislamisasi atau pemisahan agama dan politik. Untuk paparan lebih lengkap, lihat Deliar Noer, *Islam, Pancasila dan Asas Tunggal*, hh. 31-85; dan Endang Saifuddin Anshari, "Pokok-pokok Pikiran tentang Asas Tunggal: Sebuah Kerangka Ikhtisar."

[35]Wawancara dengan M. Amien Rais di Yogyakarta, 24 Juli 1991.

juga dakwaan terhadap para pemimpinnya, khususnya Mohammad Natsir.[36]

Keterangan penting yang mungkin dapat menjelaskan masalah ini terletak pada cara kedua belah pihak memandang diskursus Islam politik—khususnya Masyumi—dalam Majelis Konstituante. Tidak sebagaimana para tokoh gerakan pembaruan teologis/religius ini, yang membaca kiprah Islam politik yang memperjuangkan negara Islam (atau Islam sebagai dasar ideologi negara) sebagai suatu "kecelakaan sejarah,"[37] para kritikus mereka cenderung melihatnya sebagai suatu "keharusan sejarah." Dalam pandangan mereka, pergulatan demi Islam sebagai ideologi nega-

---

[36]Hingga tingkat tertentu, kritik-kritik yang dikemukakan para tokoh pembaruan teologis/religius ini terhadap idealisme dan aktivisme Islam politik yang lebih awal memang keras. Untuk paparan yang lebih lengkap, lihat esai Nurcholish Madjid, "The Issue of Modernization among Muslims in Indonesia: From a Participant's Point of View," Ahmad Ibrahim, Sharon Siddioue, Yasmin Hussain (eds.), *Readings on Islam in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985, h. 383. Lihat juga Djohan Effendi dan Ismed Natsir (eds.), *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*, Jakarta: LP3ES, 1981, hh. 144-174.

[37]Dengan mempertimbangkan fungsi historis Majelis Konstituante, orang-orang seperti M. Dawam Rahardjo dan Nurcholish Madjid sepenuhnya mengakui legalitas dan konstitusionalitas diskursus politik semacam itu. Dalam hal ini, mereka sekadar mempertanyakan apa pertimbangan di balik pengusulan Islam sebagai dasar negara, dan kalkulasi politik para pendukungnya, mengingat bahwa perjuangan mereka itu — jika dilihat bahwa anggota-anggota yang "Muslim" jumlahnya hanya mencapai 43,5% — akan menemui kegagalan. Dalam pandangan mereka, secara politis akan lebih bijaksana seandainya saja para pemimpin Islam politik, khususnya mereka yang memimpin Masyumi, mengupayakan pelembagaan lebih jauh gagasan-gagasan demokrasi — suatu upaya politik yang mereka (bekerjasama dengan kelompok-kelompok politik progresif lainnya seperti PSI, Parkindo dan Partindo) pernah upayakan pada awal dekade 1950-an. Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo di Jakarta, 20 Agustus 1991. Wawancara dengan Nurcholish Madjid di Montreal, 3 November 1991. Lihat juga "Tidak Usah Munafik," *Matra*, Desember 1992, hh. 13-23.

ra itu merupakan perjuangan yang harus dilakukan untuk melawan tantangan ideologis khususnya yang diajukan partai komunis (PKI) dan nasionalis (PNI).[38] Lebih dari itu, upaya itu juga merupakan realisasi dari (atau pemenuhan terhadap) komitmen politik yang sudah disampaikan para pembela gagasan ini kepada para pendukung mereka dalam kampanye pemilihan umum 1955.

Pada saat yang sama, mereka juga percaya bahwa kegagalan perjuangan itu tidak semata-mata disebabkan oleh rasa saling bermusuhan antara pihak-pihak yang mendukung Islam dan Pancasila sebagai dasar ideologi negara. Melainkan, kegagalan itu disebabkan oleh campur tangan politik Presiden Soekarno dan kelompok-kelompok militer yang menghalangi ditemukannya *modus vivendi* ideologis yang pas antara kedua pihak yang berbeda pandangan. Mereka percaya, seandainya perdebatan kedua pihak ini tidak dihentikan oleh dekrit Soekarno, maka sangat terbuka kemungkinan bahwa kedua belah pihak akan sampai pada kompromi-kompromi tertentu, mengingat 90% tugas-tugas Majelis Konstituante sudah berhasil diselesaikan.[39]

Berdasarkan penafsiran-penafsiran kesejarahan itu, mereka tegas menyatakan bahwa berbagai penilaian kritis—apalagi kecaman intelektual—atas diskursus Islam politik masa lalu sama sekali

---

[38]Wawancara dengan Kuntowijoyo di Yogyakarta, 25 Juli 1991.

[39]Wawancara dengan Kuntowijoyo di Yogyakarta, 25 Juli 1991. Wawancara dengan Deliar Noer di Jakarta, 11 September 1991; lihat juga karyanya, *Partai Islam di Pentas Nasional*, hh. 258-271. Untuk kupasan kontemporer mengenai intervensi politik Soekarno dan para pemimpin militer dalam menghentikan perdebatan-perdebatan Sidang Konstituante, lihat Adnan Buyung Nasution, *The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia: A Socio-Legal Study of the Indonesian Konstituante 1956-1959*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1992.

tidak adil dan tidak bisa dibenarkan. Dalam pandangan mereka, sikap-sikap intelektual seperti itu mengindikasikan ketiadaan rasa hormat terhadap pengorbanan yang sudah diberikan para pemimpin dan aktivis Islam politik yang lebih tua pada tahun-tahun pertama kemerdekaan yang sarat dengan berbagai perseteruan ideologis dan politis itu.[40] Evaluasi kritis apa pun terhadap peristiwa-peristiwa kesejarahan tertentu, dalam pandangan mereka, harus sepenuhnya didasarkan kepada situasi yang mengitari peristiwa-peristiwa tersebut.[41]

Hambatan-hambatan sosial ini, yang terbukti berkembang karena salah pengertian dan perbedaan pandangan, benar-benar telah mempersulit penyebaran lebih luas gagasan-gagasan yang diasosiasikan dengan aliran intelektual ini, khususnya gagasan-gagasan pembaruan teologis/religius. Meskipun pengaruh aliran intelektual ini jelas sangat kuat, yang ditandai oleh makin dekatnya hubungan religio-politis antara Islam dan negara, hambatan-hambatan seperti di atas bagaimanapun telah meminimalisasi pengaruh *trickle down* (tetesan ke bawah)-nya ke segmen komu-

---

[40]Mereka amat hormat kepada para pemimpin Islam politik yang lebih tua, seperti tampak dalam "Mengenang Perjuangan Pemimpin Islam," *Media Dakwah*, April 1989, hh. 7-19. Mengenai Mohammad Natsir, lihat "Natsir Dinilai di Yogyakarta 'The Second Grand Old Gentlemen'," *Media Dakwah*, Maret 1989, hh. 46-47. Lihat juga, Ahmad Watik Pratiknya (ed.), *Pesan Perjuangan Seorang Bapak: Percakapan Antar Generasi*, Jakarta: Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, 1989; M. Lukman Fathullah Rais, Muhammad Syah Agusdinin, dan Nasmay Lofita Anas (eds.), *Mohammad Natsir Pemandu Ummat*, Jakarta: Bulan Bintang, 1989; Endang Saifuddin Anshari dan Amien Rais (eds.), *Pak Natsir 80 Tahun*, Jilid l and 2, Jakarta: Media Dakwah, l988.

[41]Wawancara dengan M. Amien Rais di Yogyakarta, 24 Juli 1991. Wawancara dengan Deliar Noer di Jakarta, 11 September 1991.

nitas Muslim Indonesia yang lebih luas, khususnya pada tingkat masyarakat.

REFORMASI POLITIK/BIROKRASI: MEMUDARNYA KECURIGAAN DAN PENARIKAN DIRI MASYARAKAT

Tokoh-tokoh reformasi politik/birokrasi juga dihadapkan kepada sumber-sumber dan hambatan-hambatan serupa. Gagasan utama aliran intelektual ini adalah menyiapkan sebuah integrasi politik lewat partisipasi langsung dalam arus utama proses-proses politik dan birokrasi negara, dengan bergabung baik ke dalam Golkar maupun birokrasi negara.

Dilihat dari sejarah panjang corak hubungan politik antara Islam dan negara yang antagonistik, kenyataan ini saja sudah merupakan sumber paling bernilai dari kecenderungan intelektualisme baru ini. Perkembangan ini telah memungkinkan para tokoh reformasi politik/birokrasi ini untuk memiliki akses yang mudah kepada pusat-pusat kekuasaan. Dan yang lebih penting dari itu, hal itu juga telah memungkinkan mereka untuk bekerja dari dalam "urat syaraf pemerintahan" sendiri, tanpa khawatir dicurigai sebagai orang luar atau sebagai wakil-wakil yang membawa agenda-agenda politik dan birokrasi yang bersifat memusuhi negara.

Dalam situasi struktural ini, mereka sebisa mungkin berusaha memasukkan berbagai aspirasi sosial-politik Islam. Sebagaimana sudah dikemukakan sebelumnya, mereka telah memberi sumbangan besar bagi munculnya fenomena yang oleh banyak kalangan disebut "Islamisasi birokrasi." Maka wajar saja jika perkembangan baru ini berpengaruh positif terhadap kemajuan Islam yang lebih langgeng di Indonesia sepanjang Orde Baru.

Dalam hubungan ini, setidak-tidaknya terdapat dua hal yang perlu didiskusikan. Pada satu sisi, fenomena ini telah memainkan peran penting dalam menyemarakkan pengembangan infrastruktur keagamaan Islam sepanjang periode Orde Baru, khususnya yang dimulai oleh birokrasi negara.[42] Sementara itu, pada tingkat yang lebih dalam, fenomena ini telah menumbuhkan atmosfir politik yang turut mengkondisikan para elite birokrasi negara untuk menerapkan apa yang oleh M. Amien Rais disebut sebagai "perlakuan sebaliknya" dalam hal hubungan mereka dengan Islam politik. Yang dimaksud Amien Rais itu tentu saja adalah, sebagaimana makin tampak menonjol belakangan ini, diterapkannya sejumlah kebijakan yang dipandang menyokong kepentingan kaum Muslim Indonesia pada umumnya.[43]

---

[42]Ini terutama ditandai oleh pembangunan masjid-masjid, lembaga-lembaga pendidikan Islam, dan aktivitas-aktivitas dakwah yang disponsori oleh negara. Yang lebih menarik, sejak dekade 1980-an hampir seluruh kantor departemen memiliki masjid atau mushalla sendiri. Sejalan dengan itu, aparat-aparat birokrasi yang Muslim juga makin lama makin merasa tidak tertekan keislamannya. Ini dalam pengertian bahwa mereka tidak canggung lagi menunjukkan keberagamaan mereka di depan publik, baik dalam konteks ritual maupun sosial-politik. Wawancara dengan Sulastomo di Jakarta, 10 September 1991. Lihat juga "Sebuah Massa yang Berubah, sebuah Agama yang Ramah," *Tempo*, 14 Juni 1986, hh. 56-60; dan "Ratusan Masjid, Seribu Dai," *Tempo*, 6 Juli 1991, h. 29.

[43]Indikasi-indikasi paling penting dari fenomena ini adalah makin sedikitnya jumlah kebijakan negara yang dipandang bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam. Kasus paling akhir yang menunjukkan hal ini adalah dilarangnya Sumbangan Dana Sosial Berhadiah (SDSB), yang sudah lama membuat marah tidak saja kaum Muslim, melainkan juga umat agama-agama lain. Fenomena itu juga ditunjukkan oleh makin meningkatnya kecenderungan negara untuk mengakomodasi kepentingan-kepentingan sosial-politik Islam. Ini, antara lain, termasuk pembentukan ICMI dan BMI; makin dikukuhkannya posisi peradilan Islam untuk mengatasi masalah-masalah perkawinan, perceraian dan rujuk, dan lain sebagainya. Lihat, antara lain, "Sujud Syukur, Semoga Mabrur," *Tempo*, 6 Juli 1991, hh. 26-28.

Meskipun demikian, penting dicatat di sini bahwa aktivisme politis dan birokratis jenis ini mengharuskan para partisipannya untuk tunduk kepada pembawaan dan gaya tertentu dalam bersikap. Lebih khusus lagi, mengingat situasi yang mencirikan corak hubungan politik antara Islam dan negara, aktivisme di atas mensyaratkan kesediaan dan kemampuan para partisipannya untuk memainkan politik integrasionisme dan akomodasionisme. Dan untuk menjalankan politik itu, mereka harus menyesuaikan diri dengan arus utama proses-proses politik dan birokrasi yang dijalankan para elite negara. Ironisnya, dalam upaya menjalankan keharusan inilah para pendukung reformasi politik/birokrasi berhadapan dengan sejumlah hambatan yang terutama didakwakan kepada mereka oleh rekan-rekan mereka sesama Muslim. Ini mudah dipahami, karena kedua belah pihak punya pandangan dan pendekatan politik yang amat berbeda.

Salah satu di antara hambatan-hambatan yang paling serius berkaitan dengan masalah legitimasi, yakni: sejauh manakah terobosan mereka dalam bidang politik dan birokrasi dapat diterima oleh sebagian besar komunitas politik Islam. Dilihat dari berbagai reaksi kelompok yang terakhir ini, terutama sepanjang 1970-an dan awal 1980-an, suatu periode di mana kecurigaan dan permusuhan politik antara Islam dan negara berlangsung amat tajam, cukup adil jika dikatakan bahwa gerakan reformasi ini mengalami krisis legitimasi.

Salah satu keterangan yang mungkin dapat menjelaskan kasus ini adalah tradisi lama aktivisme Islam politik. Salah satu di antara berbagai kebiasaan yang dominan dalam praktik-praktik Islam politik yang lebih awal di Indonesia adalah penyandarannya kepada partai-partai politik Islam. Dalam konteks Orde Baru, tradisi

politik ini mau tidak mau mengimplikasikan bahwa praktik politik Islam harus dikibarkan lewat bendera PPP, satu-satunya wakil formal, sedikitnya secara genealogis, Islam politik. Didorong oleh sentimen-sentimen politik partisan semacam itu, banyak kaum Muslim pada tingkat masyarakat cenderung memandang upaya-upaya politis dan birokratis yang bersifat integratif dari para pembaru Muslim generasi yang lebih muda ini sebagai penyimpangan dari praktik-praktik lama Islam politik. Karena itu, aktivisme politik mereka di Golkar tidak saja dipandang sebagai tidak mewakili aspirasi-aspirasi sosial-politik Islam, melainkan bahkan dicurigai. Dan lebih dari itu, ketika sejumlah kebijakan negara ditentang karena dipandang merugikan Islam (misalnya usulan undang-undang perkawinan pada 1973; isu aliran kepercayaan pada 1978; atau pengasas-tunggalan Pancasila pada pertengahan 1980-an), politik akomodasi mereka dipandang sebagai pengkhianatan.[44]

Tanggapan-tanggapan yang memojokkan ini berimplikasi amat jauh. Yang paling serius, tanggapan negatif tersebut telah memperlebar jurang antara generasi Muslim baru yang mengupayakan reformasi politik/birokrasi dengan komunitas Muslim yang lebih luas—situasi genting yang mengakibatkan kedua belah pihak saling menjauhkan diri. Dan pada periode sulit inilah beberapa tokoh reformasi politik/birokrasi Muslim, terutama mereka yang bekerja dalam birokrasi negara, mengasingkan diri. Mereka hampir sepenuhnya melepaskan diri mereka dari dinamika diskursus kemasyarakatan Islam.[45]

Wilayah hambatan lain muncul dari gagasan pokok yang ingin dipromosikan tokoh-tokoh reformasi politik/birokrasi ini,

[44]Lihat, antara lain, "Aspirasi Islam ke mana Kini," *Tempo*, 9 Mei 1987, hh. 20-25.

[45]Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo di Jakarta, 20 Agustus 1991.

yakni: keharusan bersikap akomodatif terhadap negara. Khususnya karena kecenderungan agenda mereka yang jinak dan lunak, mereka dipandang telah terbawa arus proses-proses politik dan birokrasi negara dan kehilangan sikap kritis mereka.[46] Sehingga, berbarengan dengan tumbuhnya fenomena Islamisasi birokrasi, ada pendapat lain di kalangan komunitas Muslim tertentu yang menyatakan bahwa apa yang sesungguhnya berlangsung adalah persis kebalikannya, yakni birokratisasi Islam. Dalam hal ini, sebagaimana dikemukakan beberapa pihak, kepentingan-kepentingan Islam telah dijinakkan (atau "didomestikasi") untuk kemenangan birokrasi negara.[47]

TRANSFORMASI SOSIAL: HAMBATAN-HAMBATAN STRUKTURAL

Dibandingkan dengan kedua kecenderungan intelektual lainnya, mungkin aliran transformasi sosial memiliki keuntungan lebih baik dalam hal hubungannya dengan masyarakat Muslim secara keseluruhan. Itu disebabkan karena kepedulian utama aliran ini adalah bagaimana mengembangkan paham otonomi relatif masyarakat sipil dalam hubungannya dengan negara. Dengan gagasan ini sebagai latar belakang gerakannya, diharapkan bah-

[46]Isu sekitar hilangnya daya kritis ini ditolak mentah-mentah oleh sejumlah tokoh reformasi politik/birokrasi. Dalam banyak kesempatan, mereka tetap bersikap kritis terhadap berbagai kebijakan negara. Meskipun demikian, karena posisi mereka sebagai bagian dari rezim, mereka tidak lagi dapat menyuarakan kritik mereka secara terbuka. Melainkan, sejalan dengan norma-norma birokrasi yang mereka anut, kritik mereka disampaikan secara internal. Wawancara dengan Sulastomo di Jakarta, 10 September 1991.

[47]Lihat "Islamisasi Birokrasi atau Birokratisasi Islam?" *Media Dakwah*, Juli 1991, hh. 42-46.

wa aktivisme transformasi sosial mampu meletakkan landasan yang niscaya bagi keterlibatan masyarakat tidak saja dalam pembangunan nasional bangsa, melainkan juga dalam proses pembuatan kebijakan.

Dalam praktiknya, agenda pokok aliran ini mencakup isu-isu praktis yang beragam, dari peningkatan nutrisi hingga penyadaran akan hak-hak sosial-ekonomi dan politik masyarakat. Dan karena orientasinya yang menyentuh bumi, tidak ada keberatan serius ditujukan kepada aktivitas para tokoh transformasi sosial ini. Bahkan, sebagian besar program mereka disambut dengan penuh antusiasme, seperti tampak dalam kerjasama erat dan saling menguntungkan antara mereka dengan para tokoh lokal. Tanggapan yang positif ini merupakan faktor amat menentukan keberhasilan diskursus transformasi sosial ini.[48]

Meskipun demikian, sebagaimana yang juga dialami intelektualisme dan aktivisme sejenis di negara-negara Dunia Ketiga lainnya, hambatan-hambatan utama yang dihadapi para pendukung aliran intelektual ini bersifat struktural. Agenda-agenda mereka seringkali bertentangan dengan agenda-agenda negara yang lebih berorientasi kepada statisme (misalnya partisipasi rakyat, pendekatan pembangunan dari bawah dan keadilan ekonomi *vis a vis* stabilitas, pendekatan pembangunan dari atas dan pertumbuhan ekonomi).[49]

---

[48]Salah satu di antara beberapa kisah sukses aliran transformasi sosial adalah program-program pengembangan masyarakat mereka yang dilaksanakan bekerjasama dengan sejumlah pesantren, terutama di Jawa. Untuk kupasan lebih mendalam, lihat esai-esai yang relevan dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah*, Jakarta: P3M, 1985.

[49]Lihat, M. Dawam Rahardjo, "LSM dalam Sistem Politik Indonesia," *Berita Buana*, 19-20 Februari 1991.

Sementara itu, arah keseluruhan kegiatan mereka, yang ditujukan kepada peningkatan kesadaran sosial dan politik rakyat, telah memainkan peran penting dalam pengembangan sikap-sikap kritis di kalangan masyarakat secara keseluruhan. Dan karena tatanan politik rezim Orde Baru diarahkan antara lain untuk menyingkirkan lawan-lawan politiknya, maka pada gilirannya kegiatan para tokoh transformasi sosial di atas mengakibatkan mereka bentrok dengan negara.[50]

Hembatan serius ini diperparah lagi oleh kenyataan bahwa sebagian keuangan LSM bersumber dari bantuan luar negeri (misalnya Fredrich-Naumann Stiftung, Asia Foundation, Ford Foundation, USAID, OXFAM, CIDA, dan NOVIB).[51] Dalam kaca mata para aktivisnya, hubungan pendanaan ini merupakan jalan terbaik untuk mempertahankan otonomi relatif mereka dalam hal hubungan mereka dengan negara. Meskipun demikian, dalam pandangan negara, keterlibatan badan-badan pemberi dana dari luar negeri ini membawa serta bersamanya sejumlah agenda sosial-politik yang, sebagaimana agenda-agenda LSM di atas, bisa jadi tidak sepenuhnya sejalan dengan kebijakan-kebijakan negara.

---

[50]Ketidaksukaan negara terhadap orientasi kritis sejumlah tokoh aliran transformasi sosial ini juga tampak dalam "Insiden Brussels", di mana beberapa aktivis LSM Indonesia menyampaikan kritik keras di forum internasional terhadap berbagai ketidakberesan dalam pembangunan sosial-ekonomi dan politik Orde Baru.

[51]Sehubungan dengan seberapa besar donor luar negeri yang diterima LSM-LSM di Indonesia, sejauh ini tidak ada data yang bisa diandalkan. Dalam studinya mengenai beberapa LSM di Indonesia, Philip Eldridge memperkirakan bahwa "sebagian besar LPSM-LPSM besar mengandalkan 70-80% anggaran mereka kepada sumber-sumber luar negeri." Lihat bukunya, *NGOs in Indonesia: Popular Movement or Arm of Government*, Clayton: Working Paper No. 55, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1989, hh. 8-9.

Karena hambatan-hambatan yang sifatnya struktural ini, para pendukung aliran transformasi sosial tidak dapat lebih jauh mengartikulasikan agenda mereka. Hingga tingkat tertentu, komitmen mereka sebagai jurubicara kelompok-kelompok masyarakat yang lemah secara sosial-ekonomi dan politik dikompromikan dengan kepentingan-kepentingan negara.[52]

KESIMPULAN

Semua sumber dan hambatan ini sifatnya tidak tetap. Semuanya mengalir sesuai dengan perubahan situasi. Dalam kaitan ini, faktor yang menentukan terletak pada sejauh mana aspirasi-aspirasi sosial-ekonomi dan politik diakomodasi negara.

Dalam kerangka analisis semacam itu, menarik untuk dicatat bahwa perubahan-perubahan paling besar berlangsung dalam hal hambatan-hambatan yang dihadapi para pendukung reformasi politik/birokrasi. Meningkatnya perhatian Golkar kepada aspirasi-aspirasi Islam, khususnya sejak 1980-an, benar-benar telah mereduksi kecurigaan tradisional banyak pihak di kalangan kaum Muslim terhadap organisasi politik ini. Terutama karena alasan itu, meskipun keragu-raguan tertentu masih tetap terasa, beberapa konstituen Muslim menjadi makin mudah menerima kiprah politik baik partai politik yang kini memerintah itu maupun aktivis-aktivis Muslim yang ada di dalamnya.[53]

---

[52]Suatu ilustrasi penting dapat ditarik dari kegagalan para aktivis transformasi sosial Muslim yang bergabung dengan ICMI (yakni Soetjipto Wirosardjono dan Emha Ainun Najib) untuk meringankan penderitaan para pemilik tanah yang merasa kecewa di wilayah Kedung Ombo.

[53]Lihat, "Pondok-pondok yang Berpaling," *Tempo*, 21 Februari 1987, hh. 20-24; "Santri di antara Beringin dan Bintang," *Tempo*, 21 Februari 1987, hh. 24-28;

Sementara itu, mereka yang mengupayakan terobosan-terobosan birokratis makin lama makin diterima oleh segmen masyarakat Muslim yang lebih luas. Kenyataan bahwa keterlibatan mereka dalam birokrasi negara telah menyediakan ruang dan kesempatan bagi diperjuangkannya aspirasi-aspirasi Islam, yang ditandai oleh keberhasilan relatif mereka dalam proses Islamisasi birokrasi, menjadi indikasi kuat bahwa perjuangan demi Islam tidak serta merta memerlukan lembaga-lembaga sosial-politik Islam.[54]

Mungkin hambatan-hambatan paling nyata yang masih harus diatasi adalah hambatan-hambatan yang terus-menerus dihadapi para tokoh gerakan pembaruan teologis/religius. Tentu saja, corak "spekulatif" atau tidak konkret dari agenda-agenda mereka turut menyebabkan kenyataan bahwa upaya-upaya pembaruan mereka merupakan tugas yang kelewat rawan dan sensitif untuk dilakukan—baik secara emosional maupun intelektual. Benar bahwa para pendukung aliran ini—baik secara terang-terangan maupun sebaliknya—makin berlipat ganda jumlahnya. Namun jumlah pendukung para kritikusnya juga tidak kalah bertambah. Bahkan ada indikasi-indikasi kuat bahwa, pada tahun-tahun belakangan ini, kelompok-kelompok yang terakhir ini makin agresif dalam kritik dan sinisme mereka terhadap gagasan-gagasan keagamaan aliran pembaruan.[55]

"Pasang Surut Hubungan Islam-Beringin," *Tempo*, 21 September 1991, hh. 22-27; dan "Menyingkap Sayap Islam di Golkar," *Panji Masyarakat*, 1-10 Maret 1990, hh. 26-27.

[54]Lihat, "Islam di Tangan Birokrat," *Panji Masyarakat*, 11-20 April 1990, hh. 16-19.

[55]Beberapa pemikiran mutakhir Nurcholish Madjid mengenai paham (1) inklusivisme; (2) toleransi keagamaan; dan (3) model keberagamaan Islam di masa

Melihat corak diskursus yang berlangsung dewasa ini, pertukaran yang berlangsung di antara kedua belah pihak benar-benar tidak menguntungkan secara intelektual dan tidak pas secara praktis untuk mengatasi perbedaan-perbedaan yang ada. Mungkin yang dibutuhkan adalah pembentukan sebuah *clearing house* di mana kedua belah pihak dengan sudut pandang yang berbeda itu dapat memulai dialog-dialog yang bermanfaat dan cerdas. Forum ini tidak akan berfungsi sebagai suatu mekanisme internal untuk menyatukan gagasan-gagasan (yang memang tidak mungkin dalam peristiwa apa pun), melainkan untuk menyediakan kesempatan-kesempatan untuk memahami dan mengenal posisi intelektual satu sama lain.[56] Ini akan ikut membantu menghindarkan berbagai kesalahpahaman yang, seperti seringkali terjadi, pada gilirannya mengarah kepada penilaian-penilaian subyektif.[57][]

---

depan, yang dikemukakan di Taman Ismail Marzuki (TIM) pada 21 Oktober 1992, memberi landasan baru bagi para kritikusnya untuk memperbarui keberatan mereka terhadap keseluruhan gerakan pembaruannya. Untuk kritik-kritik itu, lihat "Menjawab Nurcholish (dan Para Muqallidnya)," *Media Dakwah*, Februari 1993, hh. 63-71. Untuk tanggapan-tanggapan yang cerdas atas ceramah di atas, lihat esai-esai dalam edisi "Mengkaji Ulang Pembaruan Pemikiran Islam," *Ulumul Qur'ân*, No. 1, Vol. IV, 1992.

[56]Beberapa forum diskusi seperti Paramadina, LSAF, PPSK atau bahkan yang kurang terorganisasi seperti Majlis Reboan dapat berfungsi sebagai *clearing house*. Namun demikian, agak disayangkan bahwa diskursus intelektual dari arena-arena diskusi ini masih bercorak "monolog". Mereka sering kali menghadirkan gagasan-gagasan para dedengkot intelektual mereka sendiri, dan karenanya tidak dapat mendorong "musuh-musuh intelektual" mereka untuk melaksanakan dialog yang cerdas dan bermakna.

[57]Dalam kasus ini, tampaknya terdapat praanggapan kuat di kalangan sejumlah kritikus aliran pembaruan teologis/religius ini untuk melihat upaya-upaya intelektual Harun Nasution, Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid sebagai sesuatu yang sudah tercemari teosofi Annie Bessant, sekularisme Barat Kristen dan bahkan

Zionisme. Sementara itu, usaha-usaha Munawir Syadzali untuk meletakkan dasar-dasar yang penting dalam rangka pengembangan taktik-taktik dan strategi-strategi yang memadai bagi Islam politik sering kali dipandang sebagai suatu praktik politik memecah-belah (*divide et impera*). Untuk paparan yang lebih lengkap mengenai kritik-kritik ini, lihat antara lain *Percakapan Cendekiawan tentang Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia*, hh. 140-145 dan 165-166; "Kerukunan Beragama," *Media Dakwah*, Januari 1993, hh. 30-50; "Menjawab Nurcholish (dan Para Muqallidnya)," *Media Dakwah*, Februari 1993, hh. 63-71; "Menjawab Liddle," *Media Dakwah*, Agustus 1993, hh. 41-58; "Charismatic Enigma: Foes Call Muslim Leader Wahid 'Zionist' and 'Christian'," *Far Eastern Economic Refiew*, 12 November 1992, hh. 34-36; "Menteri Agama Dituduh Memecah-belah Umat Beragama di Indonesia," *Merdeka*, 13 Juli 1984; dan "Tidak Benar Pemerintah Melakukan Divide et Impera," *Panji Masyarakat*, 21 Juli 1984, hh. 12-14.

BAB VIII

TANGGAPAN AKOMODATIF NEGARA

> Bagi banyak pengamat, langkah-langkah ini tampak mengarah ke suatu taktik mengalah untuk menang yang amat jelas (*obvious gambit*). Para pembuat skenario memaparkan subplot yang logis: Soeharto membutuhkan dukungan politis kaum Muslim untuk memenangkan pemilihan umum yang akan datang. Dengan adanya oposisi terhadap upayanya untuk kembali menduduki kursi kepresidenan, untuk keenam kalinya sepanjang Orde Baru, pada 1993, di bawah ancaman dari kelompok militer yang makin lama makin merasa tidak terpuaskan, Soeharto tampaknya ingin menggenggam erat satu-satunya kartu di tangannya yang makin lama makin renta; ia terang-terangan menunjukkan bahwa ketika ia meninggal, ia ingin kaum Muslim menyembahyangkannya.
>
> —Michael R.J. Vatikiotis[1]

Pada dirinya sendiri, peristiwa-peristiwa ini tidak memperlihat-kan suatu penyelewengan yang signifikan dari kebijakan-kebijakan Orde Baru yang awal. Peristiwa-peristiwa itu dapat diabaikan sebagai hanya lang-

[1]Michael R.J. Vatikiotis, Indonesian Politics Under Suharto: Order, Development and Pressure of Change, London and New York: Routledge, 1993, h. 132.

> kah-langkah simbolis. Tetapi jika itu simbolis, maka peristiwa-peristiwa itu tidak bisa dianggap simbolis "belaka". Melainkan, semuanya memperlihatkan sebuah dialektika yang masih berlangsung dan tidak tetap di mana berbagai perubahan dalam masyarakat—khususnya pengaruh Islam yang terus membesar di kalangan kelas menengah kota—telah menyebabkan beberapa pihak dalam pemerintahan melihat Islam dalam cara-cara baru.
>
> —Robert W. Hefner[2]

Seperti telah dikemukakan dalam bab-bab terdahulu, idealisme dan aktivisme para politisi Muslim generasi awal dicirikan oleh formalisme dan legalisme. Perwujudan terpenting gagasan dan aksi tersebut adalah aspirasi para aktivisnya untuk mendirikan sebuah negara Islam, atau sebuah negara yang berlandaskan ideologi Islam. Kegagalan mencapai tujuan itu, yang sebagiannya disebabkan oleh kenyataan bahwa tidak semua kaum Muslim mendukungnya, mengakibatkan berlangsungnya hubungan politik yang tidak mudah antara Islam dan negara di Indonesia.

Hubungan politik yang tidak mudah itu berdampak luas. Puncaknya, akses para politisi Muslim ke koridor kekuasaan menyusut drastis dan posisi politik mereka pun anjlok terutama sepanjang 25 tahun pertama berkuasanya rezim Orde Baru. Beberapa ilustrasi yang secara gamblang memperlihatkan kekalahan Islam politik itu adalah: pembubaran partai Masyumi dan dilarangnya rehabilitasi partai itu (1960), tidak diperkenankannya tokoh-to-

[2]Robert W. Hefner, "Islam, State and Civil Society: I.C.M.I. and the Struggle for the Indonesian Middle Class," makalah disampaikan pada konferensi dengan tema "Islam and the Social Construction of Identities: Comparative Perspectives on Southeast Asian Muslims," Center for Southeast Asian Studies, The University of Hawaii, 4-6 Agustus 1993, h. 36.

koh penting bekas Masyumi untuk memimpin Parmusi, partai yang baru dibentuk untuk menggantikannya (1968), dibatasinya jumlah partai-partai politik Islam dari empat (NU, MI, PSII dan Perti) menjadi satu, PPP (1973), berkurangnya jumlah wakil-wakil Islam dalam parlemen dan kabinet dan, lewat pengasastunggalan Pancasila, diharamkannya Islam sebagai asas organisasi sosial dan politik (1985). Yang lebih menyedihkan dari itu semua adalah, Islam politik telah menjadi sasaran tembak kecurigaan ideologis. Oleh negara, para aktivis Islam politik dicurigai bersikap anti terhadap ideologi negara Pancasila.[3]

Situasi politik yang suram semacam itulah yang ingin diatasi oleh generasi baru pemikir dan aktivis Muslim yang muncul pada awal 1970-an. Yang menjadi penekanan mereka adalah upaya mentransformasikan idealisme dan aktivisme para politisi Muslim awal yang bercorak legalistik-formalistik dan eksklusif menjadi suatu pendekatan politik yang lebih substantif dan integratif. Dengan mengubah format Islam politik, termasuk merumuskan kembali landasan teologis, tujuan dan pendekatannya yang baru, diyakini bahwa posisi Islam politik—bukan dalam pengertian kategoris (yaitu "Islam sebagai kategori politik"), tetapi lebih dalam pengertian inspirasionalnya—perlahan-lahan dapat dinaikkan kembali. Yang lebih penting lagi, diharapkan pula bahwa dengan strategi semacam itu, sintesis politik yang pas antara Islam dan negara bisa benar-benar diwujudkan. Hal itulah yang akan memungkinkan Islam berfungsi sebagai rahmat tidak hanya

---

[3]Untuk rekapitulasi ringkas mengenai kekalahan-kekalahan politis Islam, lihat, sekadar contoh, Donald K. Emmerson, "Islam and Regime in Indonesia: Who's Coopting Whom?" makalah disampaikan pada pertemuan tahunan American Political Science Association, Atlanta, Georgia, USA, 31 Agustus 1989.

bagi kaum Muslim, tetapi juga bagi masyarakat Indonesia secara keseluruhan.

Harapan-harapan semacam itu kini tampaknya mulai menjadi kenyataan. Meskipun cita-citanya yang paling tinggi, yakni terbinanya hubungan politik yang mesra dan saling melengkapi antara Islam dan negara, belum sepenuhnya berhasil terwujud, ada beberapa isyarat penting yang mengindikasikan masuknya kembali Islam politik (dengan formatnya yang baru) ke dalam kehidupan politik negeri ini. Salah satu bukti yang menunjukkan perkembangan baru tersebut adalah melunaknya politik negara terhadap Islam selama beberapa tahun terakhir, yang ditandai oleh diterapkannya sejumlah kebijakan negara yang sejalan dengan kepentingan sosial-ekonomi dan politik Islam. Mengingat corak hubungan politik antara Islam dan negara di masa lalu, bisa dikatakan bahwa langkah-langkah akomodatif seperti itu sangat tidak mungkin diterapkan pemerintah sejak masa-masa awal Orde Baru hingga pertengahan 1980-an—suatu periode di mana Islam politik masih dipandang, terutama oleh negara, sebagai sesuatu yang secara ideologis non-integratif, jika bukan ancaman.

Sungguh naif jika sikap-sikap akomodatif negara terhadap Islam politik dewasa ini dinisbatkan hanya kepada satu faktor. Konteks sosial-politik di mana fenomena itu berlangsung tentu saja juga turut berperan dalam perkembangannya. Meskipun demikian, dari perspektif yang melandasi studi ini, saya akan berargumentasi bahwa berubahnya sikap negara terhadap Islam politik disebabkan oleh transformasi intelektual gagasan dan praktik politik Islam itu sendiri. Tanpa transformasi intelektual tersebut, yakni jika para politisi Muslim masih tetap menyuarakan gagasan

negara atau ideologi Islam, sulit dibayangkan bahwa tanggapan-tanggapan akomodatif itu akan muncul sekarang.

Pada bab ini, saya akan berusaha untuk mengidentifikasi beberapa bukti yang mungkin menunjukkan munculnya kebijakan-kebijakan negara yang akomodatif terhadap Islam. Di samping itu, bab ini juga akan melihat secara lebih dekat jenis-jenis dan bentuk-bentuk akomodasi itu, untuk memperoleh gambaran mengenai signifikansinya yang nyata dan untuk mempertimbangkan kemungkinan konsekuensi-konsekuensi-nya yang lebih jauh di masa depan. Sejalan dengan argumen dasar studi ini seperti yang dikemukan di atas, pendekatan saya adalah: menilai bukti-bukti yang tersedia itu dalam kerangka transformasi intelektual gagasan dan praktik politik Islam. Dengan demikian, penelusuran ini diharapkan dapat memper-lihatkan bahwa upaya-upaya akomodasi negara tersebut bukan merupakan langkah untuk mengorientasikan diri ke Mekkah,[4] bukan pula kebaikan ad hoc negara terhadap Islam politik, melainkan mencerminkan terwujudnya landasan yang berarti, betapa pun simbolisnya, bagi berkembangnya hubungan politik yang mesra dan saling melengkapi antara Islam dan negara — sebuah tonggak sejarah politik di atas jalan yang dinodai sikap saling bermusuhan begitu lama.

BUKTI-BUKTI AKOMODASI

Bukti-bukti yang menunjukkan tumbuhnya sikap akomodatif negara terhadap Islam mencakup diterapkannya kebijakan-kebijakan yang sejalan dengan kepentingan sosial-ekonomi dan politik kaum

[4]Donald K. Emmerson, "Resurgence of Islam Is No Danger to Indonesia," The Asian Wall Stwet Journal Weekly, October 11, 1993, h. 12.

Muslim. Jika dikategorikan secara luas, bukti-bukti akomodasi itu bisa digolongkan ke dalam empat jenis yang berbeda: (1) akomodasi struktural; (2) akomodasi legislatif; (3) akomodasi infrastrukural; dan (4) akomodasi kultural. Paparan kronologis yang terperinci mengenai bukti-bukti tersebut tidak kita perlukan. Namun demikian, sketsa ringkas mengenai pokok masalah ini penting untuk melihat sejauh mana bukti-bukti itu memperlihatkan apa yang kita pandang sebagai sikap-sikap akomodatif negara terhadap Islam.

AKOMODASI STRUKTRUAL

Salah satu bentuk akomodasi yang paling mencolok adalah direkrutnya para pemikir dan aktivis Islam politik generasi baru ke dalam lembaga-lembaga eksekutif (birokrasi) dan legislatif negara. Bentuk akomodasi ini tidak berlangsung dalam sekejap, melainkan sudah bermula dengan direkrutnya beberapa aktivis Muslim ke dalam lembaga-lembaga negara dan lembaga-lembaga lainnya dalam entitas ekonomi dan politik awal Orde Baru, seperti tim ekonomi Soeharto, Golkar dan Bappenas.[5] Proses itu berkembang setahap demi setahap pada 1970-an. Tetapi baru belakangan ini saja, persisnya sejak pertengahan 1980-an, para aktivis Muslim diminta untuk menduduki sejumlah posisi politik dan birokrasi penting,[6] yang memberi mereka akses yang relatif mudah kepada kekuasaan yang jelas sangat bermanfaat bagi

[5]Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo di Jakarta, 20 Agustus 1991. Lihat juga artikelnya, "Basis Sosial Pemikiran Islam di Indonesia Sejak Orde Baru," Prisma, No. 3, Maret l991, hh. 3-15.

[6]Lihat, "Golkar dan Pemilih Islam," Tempo, 21 September 1991, hh. 21-33; "Mengapa Cendekiawan Muslim," Tempo, 8 Desember 1990, hh. 25-37.

pemenuhan kepentingan-kepentingan Islam. Sedikitnya ada dua alasan utama di balik fenomena tersebut: yang pertama bersifat sosiologis, yang kedua bersifat politis.

Pertama, akses kepada pendidikan modern dan perkembangan ekonomi pada masa Indonesia merdeka, terutama selama era Orde Baru, telah mentransformasikan basis sosial komunitas kaum Muslim.[7] Hal itu telah menyebabkan kaum Muslim memperoleh porsi besar dalam sektor-sektor menengah dan profesional negeri ini.[8] Jika pada periode akhir penjajahan dan awal kemerdekaan komunitas intelektual modern Indonesia pada umumnya didominasi oleh sekurang-kurangnya golongan priayi dan mereka yang telah mengecap "subkultur metropolitan",[9] maka intelektualisme yang berkembang dewasa ini dicirikan oleh partisipasi aktif para pemikir dan aktivis Muslim.[10] Akibat mobilitas sosiologis ini, yang diperkuat oleh kembalinya beberapa pelajar Muslim dengan gelar doktor sejak sekitar 1970-an hingga 1980-an, kaum Muslim tidak lagi bisa dipandang mewakili sebuah kelompok masyarakat

---

[7]Lihat M. Dawam Rahardjo, "Basis Sosial Pemikiran Islam di Indonesia Sejak Orde Baru," hh. 3-15.

[8]Mengenai masalah kelas menengah Indonesia, lihat artikel-artikel yang termuat dalam Richard Tanter and Kenneth Young (eds.), The Politics of Middle Class Indonesia, Clayton: Monash Papers on Southeast Asia No. 19, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1990.

[9]Sekadar contoh, lihat Robert Van Niel, The Emergence of the Modern Indonesian Elite, The Hague: W. van Hoeve, Ltd., 1960; Hildred Geertz, "Indonesian Cultures and Communities," Ruth McVey (ed.), Indonesia, New Haven: Southeast Asia Studies, Yale University, by arrangement with Human Relations Area Files Press, 1963, hh. 24-96; John D. Legge, Intellectuals and Nationalism in Indonesia: A Study of the Following Recruited by Sutan Syahrir in Occupation Jakarta, Ithaca: Monograph Series, Cornell Modern Indonesian Project, Cornell University, 1988.

[10]Sekadar contoh, lihat Howard M. Federspiel, Muslim Intellectuals and National Development, New York: Nova Science Publishers Inc., 1992.

yang marjinal dan terbelakang. Sebaliknya, mereka mewakili sebuah kelompok sosial-politik baru dengan aspirasi-aspirasi tertentu, dan dengan banyak keahlian baru yang membutuhkan upaya-upaya struktural guna menyalurkan kepentingan mereka.[11]

Kedua, praktis kelompok intelektual Muslim baru itulah yang telah mencoba membentuk format baru Islam politik di Indonesia. Sebagaimana telah dikemukakan dalam bab-bab terdahulu, mereka tidak mendukung gagasan mengenai kaitan formalistik antara Islam dan negara, tidak mendesakkan terbentuknya sebuah negara Islam, dan tidak lagi menganggap politik partisan—dengan parlemen sebagai satu-satunya wilayah bermain—sebagai satu-satunya pendekatan politik. Sebaliknya, mereka menganggap bahwa tujuan utama mereka adalah membangun sebuah negara yang adil, partisipatif dan egaliter, yang harus diperjuangkan tidak hanya melalui partai-partai Islam, melainkan juga lewat birokrasi, organisasi-organisasi non-pemerintah, dan bahkan partai yang berkuasa (Golkar).[12]

Semua itu telah mengurangi kecurigaan negara terhadap Islam politik. Dan pada gilirannya, hal itu telah mendorong negara untuk menyediakan mekanisme struktural yang niscaya untuk memungkinkan kelompok Muslim mengekspresikan dan mencapai kepentingan mereka. Demikianlah, meski lingkupnya masih terbatas, sejak 1970-an kita menyaksikan akomodasi birokrasi terhadap sejumlah intelektual Muslim seperti Sularso, Bintoro Tjokroamidjojo, Barli Halim, Bustanil Arifin, Madjid Ibrahim,

[11]Lihat, "Setelah Boom Sarjana Muslim," Tempo, 8 Desember 1990, hh. 34-37. Lihat juga Ridwan Saidi, "Cendekiawan Muslim dan Struktur Politik," Kompas, 8 Desember I990.

[12]Lihat pembahasan dalam bab IV, V dan VI.

Zainul Yasni, Sya'dillah Mursid dan Mar'ie Muhammad.[13] Yang lain, seperti Mintaredja dan Sulastomo, keduanya berasal dari HMI, dipercaya untuk memimpin Parmusi, menyusul kemelut yang melanda partai itu pada awal berdirinya.[14] Akbar Tanjung, bekas Ketua Umum HMI lainnya yang pada pertengahan 1970-an juga menjadi Ketua Umum KNPI (Komite Nasional Pemuda Indonesia) yang disponsori negara, dan pemimpin Muslim lainnya seperti Thohir Widjaja dan Muhammad Tarmudji, direkrut menjadi anggota partai berkuasa Golkar.[15]

Sejak itu, akomodasi struktural tersebut berkembang dalam jumlah dan substansinya. Tidak hanya lebih banyak aktivis Muslim yang direkrut ke dalam mesin birokrasi dan politik, tetapi mereka juga dipromosikan untuk menduduki posisi yang lebih tinggi. Dalam periode ini, orang-orang seperti Abdul Gafur, Akbar Tanjung, Bustanil Arifin, Saleh Afif, Azwar Anas, Hasrul Harahap, Arifin Siregar, Syamsuddin Sumintapura, Sya'dillah Mursid dan Syafruddin Baharsyah, yang memiliki ikatan awal dengan organisasi mahasiswa Islam seperti HMI, diangkat sebagai menteri-menteri kabinet.[16] Pada awal 1990-an, Mar'ie Muhammad, yang memiliki karir bi-

---

[13]Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo di Jakarta, 20 Agustus 1991. Lihat juga artikelnya, "Basis Sosial Pemikiran Islam di Indonesia Sejak Orde Baru," h. 9.

[14]Lihat, Kenneth E. Ward, The Foundation of the Partai Muslimin Indonesia, Ithaca: Modern Indonesian Project, Southeast Asia Program, Cornell University, 1970. Lihat juga karyanya yang lain, The 1971 Election in lndonesia: An East Java Case Study, Clayton: Monash Papers on Southeast Asia No. 2, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1974, hh. 114-133.

[15]Lihat, "Pasang-Surut Hubungan Islam-Beringin," Tempo, 21 September 1991, hh. 22-27; Leo Suryadinata, Military Ascendancy and Political Culture: A Study of Indonesia's Golkar, Athens: Monograph in International Studies, Southeast Asia Series, No. 85, Ohio University, 1989, h. 141.

[16]Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo di Jakarta, 20 Agustus 1991.

rokratis yang panjang di Departemen Keuangan, dan Abdul Latif, seorang pengusaha yang sukses, masing-masing diangkat sebagai Menteri Keuangan dan Menteri Tenaga Kerja. Semua perkembangan ini memperkuat posisi struktural Islam dalam birokrasi.

Namun demikian, akomodasi struktural yang lebih mencolok lagi adalah direkrutnya para pemimpin dan aktivis Muslim ke dalam parlemen, menyusul Pemilihan Umum 1992. Padahal, sebagian di antara mereka adalah orang-orang yang sebelumnya berada di luar dan terasingkan dari pemerintahan. Perekrutan itu menyebabkan munculnya penilaian publik bahwa parlemen menjadi "semakin hijau", warna yang kerapkali dipandang sebagai simbol Islam.[17]

Akomodasi struktural tersebut tambah diperkuat lagi dengan dibentuknya Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI) di bawah kepemimpinan B.J. Habibie—orang kepercayaan Soeharto dan Menteri Negara Riset dan Teknologi sekaligus Ketua Badan Pengkajian dan Penerapan Teknologi (BPPT).[18] Organisasi itu, seperti dinyatakan Liddle, "sebagian besar merupakan jaringan patron-klien dari birokrat-birokrat Muslim,... [organisasi itu] juga berhasil memperlebar sayapnya sehingga mencakup kelompok intelektual Muslim dan santri terpelajar yang berjumlah besar dan sedang tumbuh, yang berada di luar dan seringkali teralienasi dari pemerintahan."[19] Meskipun, dibandingakan dengan birokrasi dan

---

[17]Lihat, "Beringin Makin Hijau," Tempo, 3 Oktober 1992, hh. 21-31. Lihat juga Tempo, 20 Juni 1992, hh. 21-31.

[18]Selain itu, Habibie juga menduduki beberapa posisi penting lainnya. Lihat, "Marhaban, ya Habibie," Tempo, 8 Desember 1991, h. 33.

[19]Lihat artikelnya, "Politics 1992-1993: Sixth-term Adjustments in the Ruling Formula," Chris Manning and Joan Hardjono (eds.), Indonesia Assessment 1993, Canberra: Australian National University, 1993.

Golkar, signifikansi strukturalnya belum terlihat, ICMI kerapkali dipandang telah berhasil membawa pemikir dan aktivis Muslim selangkah lebih maju mendekati kekuasaan. Seperti dikemukakan pula oleh Liddle, "daftar calon Golkar untuk anggota parlemen hasil pemilihan umum 1992 dan susunan fraksi-fraksi MPR 1993-1998 yang dikontrol pemerintah memperlihatkan dengan jelas kemampuan untuk memberi tempat bagi tokoh-tokoh dan anggota ICMI."[20]

Ringkasnya, cukup dikatakan bahwa semua perubahan dan rekrutmen tersebut mencerminkan akomodasi struktural bagi kaum Muslim untuk mengartikulasikan dan mengagregasikan kepentingan mereka serta berperan dalam proses pembuatan keputusan.[21]

AKOMODASI LEGISLATIF

Setidak-tidaknya ada lima peristiwa besar yang berhubungan dengan bentuk akomodasi legislatif negara terhadap Islam: (1) disahkannya Undang-Undang Pendidikan Nasional (UUPN) tahun 1989; (2) diberlakukannya Undang-Undang Peradilan Agama tahun 1989 dan kompilasi hukum Islam tahun 1991; (3) diubahnya kebijakan tentang jilbab tahun 1991; (4) dikeluarkannya keputusan bersama menteri berkenaan dengan Badan Amil Zakat, Infak dan Sadaqah (Bazis) tahun 1991; dan (5) dihapuskannya Sumbangan Dermawan Sosial Berhadiah (SDSB) tahun 1993.

[20]R. William Liddle, "Politics 1992-1993: Sixth-term Adjustments in the Ruling Formula." Meskipun demikian, penting untuk dicatat bahwa sejauh ini Habibie hanya mampu mencarikan posisi bagi anak-anak didik dan pendukung-pendukungnya yang berlatarbelakang BPPT.

[21]Wawancara dengan M. Amien Rais di Yogyakarta, 24 Juli 1991.

Berlangsungnya peristiwa-peristiwa tersebut sejalan dengan kepentingan banyak kaum Muslim.

1. Undang-Undang Pendidikan Nasional (UUPN)

Menurut saya, perlu ditambah di bagian ini penjelasan ringkas mengenai apa yang baru dari UUPN. Maksud saya, isinya, sehingga lebih jelas di mana letak akomodasinya. Untuk UUPA dan jilbab, cukup jelas.

Masalah pendidikan agama selalu menjadi kepedulian utama kaum Muslim. Dinyatakan atau tidak, mereka berharap agar anak-anak mereka memperoleh pengajaran agama yang cukup guna memahami ajaran-ajaran dasar Islam dan mempraktikkan ritual-ritual dasarnya. Dalam bentuknya yang tradisional, pengajaran agama semacam itu dijalankan melalui saluran-saluran nonformal, di mana orangtua sendiri mengajarkan anak-anak mereka atau mengirim mereka ke guru-guru agama setempat. Sejalan dengan meningkatnya akses ke lembaga-lembaga pendidikan modern, terutama sejak periode pascakolonial, para pemimpin dan aktivis Muslim telah berusaha untuk memperluas upaya sosialisasi nilai-nilai Islam.

Masalah ini jelas tidak ada sangkut-pautnya dengan lembaga-lembaga pendidikan yang dikategorikan Islam, yaitu yang dikelola oleh Departemen Agama atau organisasi-organisasi Islam seperti Muhammadiyah dan NU. Sejak awalnya lembaga-lembaga itu memang sudah memasukkan pengajaran agama sebagai mata pelajaran wajib dalam kurikulumnya. Dalam rangka memperluas upaya sosialisasi nilai-nilai Islam, kaum Muslim berharap agar mata pelajaran agama juga dimasukkan ke dalam kurikulum sekolah-

sekolah negeri maupun swasta yang berada di bawah pengawasan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Pada 1950, negara berusaha mengakomodasi kepedulian tersebut. Melalui Undang-Undang Pendidikan pertama yang mulai diberlakukan tahun itu, negara memutuskan agar pelajaran agama diberikan di semua sekolah negeri. Namun demikian, peraturan itu tidak cukup kuat untuk menjadikan pelajaran agama sebagai mata pelajaran yang wajib diajarkan. Pasal 20 Ayat 1 dan 2 Undang-Undang No. 4/1950 tersebut menyatakan dengan jelas bahwa mengikuti pelajaran agama tidaklah wajib, melainkan tergantung kepada keputusan orangtua siswa. Hal lain yang menunjukkan bahwa pelajaran agama bersifat sukarela adalah penjelasan terhadap undang-undang tersebut bahwa, bagaimana pun juga, mata pelajaran agama tidak mempengaruhi lulus atau tidaknya seorang siswa.[22]

Dengan naiknya pemerintah Orde Baru ke tampuk kekusaan pada pertengahan 1960-an, dan sebagiannya disebabkan kemarahan rezim itu kepada ateisme komunis,[23] agama menjadi mata

---

[22]Untuk paparan historis sekitar upaya-upaya memasukkan pengajaran agama Islam ke dalam kurikulum pendidikan umum, lihat Soegarda Poerbakawatja, Pendidikan dalam Alam Indonesia Merdeka, Jakarta, 1970; Karel A. Steenbrink, Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern, Jakarta: LP3ES, 1986, hh. 83-96; dan Machnun Husein, Pendidikan Agama dalam Lintasan Sejarah, Yogyakarta: Nur Cahaya, 1983.

[23]Sebagian besar karena alasan ini, maka diwajibkan kepada setiap warganegara untuk menganut satu di antara kelima agama resmi ini (Islam, Katolik, Protestan, Hindu dan Budha). Lihat, sekadar contoh, Margo L. Lyon, "The Hindu Revival in Java: Politics and Religious Identity," James Fox (ed.), Indonesia: The Making of a Culture, Canberra: Rcsearch School of Pacific Studies, Australian National University, 1980, hh. 205-220.

pelajaran wajib di sekolah-sekolah umum.[24] Namun demikian, hal itu tetap belum memuaskan kepedulian kaum Muslim atas pelajaran agama. Terlepas dari perubahan-perubahan yang terjadi dalam peraturan pemerintah mengenai status pelajaran agama, kebijakan tersebut tampaknya tidak menjamin hak banyak siswa Muslim yang bersekolah di sekolah-sekolah milik Kristen, khususnya pada tingkat sekolah dasar dan menengah, untuk memperoleh pelajaran agama Islam. Sebaliknya, mereka malah seringkali didesak untuk mengikuti pelajaran agama Kristen—kenyataan yang patut disayangkan, yang mendasari perseteruan tradisional antara kaum Muslim dan umat Kristen di Indonesia.[25]

Sentimen itu kemudian diperburuk oleh upaya untuk merancang Undang-Undang Pendidikan baru, yang diajukan oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, yang tampaknya mengabaikan dimasukkannya secara tegas pelajaran agama dalam kurikulum sekolah.[26] Menurut Pasal 40 rancangan tersebut, kurikulum pendidikan hanya terdiri dari bidang ilmu pengetahuan, teknologi dan seni. Meskipun rancangan itu mengusulkan pokok-

---

[24]Perubahan ini berlangsung dengan keputusan MPR pada 1966. Sejak itu, hampir seluruh GBHN, yang perumusannya setiap lima tahun sekali menjadi tanggung jawab MPR, menyatakan bahwa seluruh siswa dari berbagai tingkat pendidikan diharuskan untuk mengikuti pelajaran agama sesuai dengan agama yang dianutnya masing-masing.

[25]Ini biasanya dilakukan dengan mengirim surat yang harus ditandatangani para orangtua Muslim, yang menyatakan bahwa mereka tidak keberatan jika anak-anak mereka diharuskan mengikuti pelajaran agama Kristen. Lihat, sekadar contoh, "PP No. 29/1990 Harus Ditinjau Kembali," Panji Masyarakat, 11-20 Oktober 1991, h. 74. Untuk kupasan yang lebih terperinci, lihat Mohammad Natsir, "Sekali Lagi: Kerukunan Hidup Umat Beragama di Indonesia," dalam Mohammad Natsir, Islam dan Kristen di Indonesia, Jakarta: Media Dakwah, 1978, hh. 50-71.

[26]Lihat, "Buram yang Belum Tuntas," Tempo, 6 Agustus 1988; "Faith in Teaching," Far Eastern Economic Review, 28 Juli 1988, h. 25.

pokok yang berkaitan dengan pengembang-an kesalehan dan kepercayaan siswa terhadap Tuhan Yang Maha Esa (penjelasan Pasal 13, Ayat 1), dalam pandangan banyak kaum Muslim, hal itu tidak niscaya merupakan pelajaran agama.[27]

Lewat lobi yang intensif, khususnya oleh MUI dan Muhammadiyah, barulah Undang-Undang Pendidikan baru, yang diberlakukan pada Maret 1989 itu, mengakui secara eksplisit peran pengajaran agama pada semua tingkat pendidikan,[28] seperti dinyatakan dalam Pasal 20 Ayat 2.[29] Lebih dari itu, penjelasan Pasal 28 Ayat 2, yang menyangkut kualitas guru agama, menggariskan bahwa guru agama harus menganut agama yang diajarkan dan yang dianut oleh siswa yang mengikuti pelajaran tersebut.[30]

Tidak diragukan lagi, hasil akhir legislasi tersebut memuaskan banyak kaum Muslim. Itu tidak hanya disebabkan oleh kenyataan bahwa undang-undang baru itu memasukkan pelajaran agama ke dalam kurikulum pendidikan, tetapi akibatnya juga menjamin hak siswa Muslim yang mengikuti sekolah-sekolah Kristen untuk memperoleh pelajaran agama Islam. Sekurang-kurangnya secara teoretis, undang-undang itu mengharuskan sekolah-sekolah Kristen untuk memberikan pelajaran agama Islam kepada siswa-siswa

---

[27]Lukman Harun, Muhammadiyah dan Undang-Undang Pendidikan, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990, hh. 12-13.

[28]Lihat, "Setelah Pertemuan Dua Setengah Jam," Tempo, 13 Agustus 1988; "Dari Pertemuan Mendikbud dan Pimpinan Pusat Muhammadiyah," Panji Masyarakat, 11-20 Agustus 1988. Untuk paparan yang lebih lengkap, lihat Lukman Harun, Muhammadiyah dan Undang-Undang Pendidikan.

[29]Lihat, "Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 2 Tahun 1989 Tentang Sistem Pendidikan Nasional."

[30]Lihat, "Penjelasan Atas Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 2 Tahun 1989 tentang Sistem Pendidikan Nasional."

Muslim mereka. Dengan begitu, mereka tidak diperbolehkan menawarkan pelajaran agama Kristen kepada siswa-siswa Muslim.[31]

Konsekuensi-konsekuensi lebih lanjut semacam itulah yang pada akhirnya mengundang protes dan kritik dari sebagian besar kelompok-kelompok Kristen. Disuarakan terutama lewat PDI, mereka menuntut penghapusan klausul yang terakhir. Meskipun menerima ketentuan dimasukkannya pelajaran agama ke dalam kurikulum pendidikan, mereka menolak keras ketentuan bahwa guru agama harus seorang penganut agama yang diajarkan sekaligus yang dianut oleh siswa.[32] Dengan kata lain, mereka menolak gagasan bahwa mereka harus memberikan pelajaran agama Islam kepada siswa-siswa Muslim mereka.[33]

Penolakan dan kritik yang terus berlanjut, bahkan sesudah diberlakukannya undang-undang tersebut, memang tidak menyebabkan dihapuskannya klausul tersebut, tetapi sangat menghambat kemungkinan penerapannya. Terbukti, peraturan-peraturan pemerintah (PP No. 27, 28, 29 dan 30/1990), yang pada kenya-

[31]Menurut sebuah laporan, di Jakarta dan sekitarnya (Tangerang dan Bekasi) saja, sedikitnya ada 360 sekolah Katolik. Dari 125.000 siswanya, 65% beragama non-Katolik. Tempo, 18 Februari 1989.

[32]Lihat, sekadar contoh, Suara Pembaruan, 3 Maret 1989; Kompas, 7 Maret 1989; Suara Pembaruan, 13 Maret 1989.

[33]Bahkan orang seperti Djohan Effendi, yang memiliki hubungan luas dan dikenal dekat dengan kalangan Kristen, menyesalkan dilanggarnya hak siswa-siswa Muslim yang bersekolah di sekolah-sekolah Kristen untuk mendapatkan pendidikan agama Islam. Menurutnya, siswa sekolah mana pun harus dihormati haknya untuk mendapatkan pendidikan agama sesuai dengan agama yang dipeluknya. Dalam pandangannya, kenyataan bahwa kalangan Kristen tidak bersedia memberikan hak itu menunjukkan bahwa mereka mulai meninggalkan praktik-praktik lama yang toleran, sebagaimana dicontohkan oleh orang-orang Kristen Ethiopia yang suatu kali pernah menawarkan para imigran Muslim yang awal di negara itu untuk menjalankan kewajiban keagamaan Islam di gereja-gereja mereka. Wawancara dengan Djohan Effendi di Jakarta, 26-27 Agustus 1991.

taannya mendasari penerapan undang-undang itu, tidak memberikan arahan lebih lanjut mengenai bagaimana menerapkan klausul tersebut. Bahkan, salah satu peraturan pemerintah (No. 29/1989) secara eksplisit menyatakan bahwa sekolah-sekolah menengah dengan warna agama tertentu tidak diharuskan memberikan pelajaran agama yang berbeda dengan agama yang dianutnya.[34] Hal itu membebaskan sekolah-sekolah dengan orientasi keagamaan tertentu (misalnya sekolah umum Katolik) dari kewajiban untuk memberikan pelajaran agama selain dari agama yang dianut oleh mereka.

Sampai titik ini tidak berlebihan untuk menyimpulkan di sini bahwa setidak-tidaknya ada dua wilayah yang penting bagi kaum Muslim berkaitan dengan diberlakukannya Undang-Undang Pendidikan tersebut. Secara simbolis, hal itu mencerminkan pengakuan yang penting terhadap kenyataan bahwa negara, entah teokratis atau sekular, benar-benar mengakui peran penting agama, termasuk dalam bidang pendidikan. Secara fungsional, hal itu menegaskan kembali hak setiap siswa Muslim di lembaga-lembaga pendidikan negeri maupun swasta untuk memperoleh pelajaran agama sesuai dengan sistem keyakinannya. Meskipun tidak bisa diterapkan di sekolah-sekolah dengan warna agama tertentu, bagaimana pun undang-undang itu dapat melindungi siswa-siswa Muslim dari desakan, secara langsung atau tidak, untuk ikut serta dalam pelajaran agama yang berbeda dengan yang dianut oleh mereka.

---

[34]Lihat, "PP No. 29/1990 Harus Ditinjau Kembali," Panji Masyarakat, 11-20 Oktober 1991, hh. 71-74. Lihat juga Ismail Sunny, "Peraturan Perundangan mengenai Pendidikan Agama," Panji Masyarakat, 21-31 Oktober 1991, hh. 33-35.

2. Undang-Undang Peradilan Agama (UUPA)

Disahkannya Undang-Undang Peradilan Agama (UUPA) pada Desember 1989, yang diajukan oleh Departemen Agama ke parlemen, memberi bukti lebih lanjut mengenai sikap akomodatif negara terhadap Islam belakangan ini. Hal itu disebabkan karena undang-undang tersebut memulihkan dan memperkuat status dan fungsi peradilan agama yang dikelola oleh Departemen Agama, dalam memutuskan masalah-masalah perkawinan, warisan dan wakaf yang dipersengketakan oleh umat Islam.

Dari perspektif sejarah, tidak ada yang khas berkaitan dengan pemberlakuan undang-undang tersebut. Di Indonesia, peradilan agama, dalam bentuk dan fungsinya yang paling sederhana, telah ada selama berabad-abad. Menyusul proses Islamisasi yang berkembang cepat di Nusantara, yang memuncak dengan tampilnya beberapa penguasa Muslim di pulau Jawa dan kepulauan lainnya, kaum Muslim pribumi pada umumnya menyelesaikan perselisihan mereka yang berkaitan dengan masalah-masalah seperti perkawinan, warisan dan wakaf, melalui lembaga peradilan yang berdasarkan agama tersebut.[35]

---

[35]Sejauh ini, studi terbaik mengenai peradilan Islam di Indonesia adalah Daniel S. Lev, Islamic Courts in Indonesia: A Study in the Political Bases of Legal Institutions, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1972. Selain atas dasar studi ini, paparan berikut juga didasarkan kepada "Pengadilan Serambi Milik Kita Bersama," Tempo, 4 Februari 1989, hh. 74-81; "Peradilan Agama: Kebutuhan atau Kecemasan," Tempo, 24 Juni 1989, hh. 22-30; "Perjalanan Gagasan Ibn al-Muqaffa'," Tempo, 10 Agustus 1991, hh. 38-39; "Sejarah Peradilan Agama," Media Dakwah, Agustus 1989; M. Daud Ali, "Undang-Undang Peradilan Agama: Sistematik dan Garis-garis Besar Isinya," Media Dakwah, April 1990, hh. 44-47; "UU-PA dan Toleransi Beragama," Panji Masyarakat, 1-10 Juli 1989, hh. 18-26; "Kompilasi Hukum Islam Hampir Final," Panji Masyarakat, 11-21 Juli 1991, hh. 56-57; dan wawancara dengan Munawir Syadzali di Jakarta, 6 September 1991.

Terlepas dari kenyataan bahwa lembaga-lembaga peradilan agama itu telah berjalan lama, lembaga-lembaga itu memiliki sejumlah kelemahan serius. Ini pada gilirannya memperlemah posisi mereka vis-a-vis lembaga-lembaga peradilan yang lain (yaitu, peradilan militer, sipil dan tata usaha negara) dalam sistem hukum Indonesia kontemporer. Kelemahan-kelemahan itu itu adalah sebagai berikut:

a. Ketakseragaman dalam nama dan wewenang

Peradilan agama Islam tetap mampu mempertahankan diri pada sebagian besar periode kolonial. Bahkan, diyakinkan oleh kenyataan bahwa ordonasi yang paling diterima oleh penduduk pribumi adalah hukum Islam, pemerintah kolonial melembagakan status dan fungsi peradilan-peradilan agama di Jawa dan Madura (Staatsblad No. 152). Namun demikian, menjelang pergantian abad ke-20, sikap akomodatif itu berubah secara mendadak. Terutama akibat menguatnya pengaruh hukum adat dalam proses pembuatan kebijakan kolonial, peran peradilan agama banyak dibatasi.[36] Pada 1937, wewenang peradilan agama dibatasi hanya untuk menangani masalah-masalah yang berkaitan dengan perkawinan (Staatsblad No. 116).[37] Sedang kasus-kasus pengadilan

[36]Tentang hukum adat, lihat B. ter Haar, Adat Law in Indonesia, edited and translated by E.A. Hoebel and A.A. Schiller, New York: Institute of Pacific Relations, 1948. Mengenai pengaruh hukum adat yang makin menguat dalam pembentukan kebijakan kolonial, lihat Harry J. Benda, The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam Under the Japanese Occupation 1942-1945, The Hague and Bandung: W. van Hoeve Ltd., 1958, hh. 65-90.

[37]Pada tahun inilah pemerintah kolonial memperluas pelembagaan peradilan agama di Kalimantan Selatan.

yang berkaitan dengan masalah warisan dan wakaf ditangani oleh pengadilan negeri.

Hingga akhir periode pendudukan Jepang dan selama tahun-tahun awal kemerdekaan, para politisi Muslim seperti Abikusno Tjokrosujoso dan Ki Bagus Hadikusumo mencoba untuk memulihkan status dan fungsi peradilan agama ke posisi awalnya. Tetapi, hal itu tidak berhasil akibat ditentang keras oleh mitra nasionalis mereka, seperti Sartono, Supomo dan Mohammad Hatta. Bahkan, muncul gagasan untuk menghapuskan peradilan agama. Sebagaimana tampak dalam pernyataan Sartono:

> Di dalam Negara baru, yang akan memisahkan antara masalah-masalah Negara dan masalah-masalah Agama, mendirikan pengadilan khusus untuk mencoba menangani masalah-masalah kaum Muslim yang erat dengan agama mereka sama sekali tidak perlu. Semua perkara cukup untuk ditangani pengadilan biasa, yang bisa meminta nasihat seorang ahli untuk memecahkannya.[38]

> Dibayang-bayangi oleh perdebatan mengenai corak hubungan antara agama dan negara pada pertengahan 1940-an, upaya-upaya pemulihan tersebut dipandang oleh banyak pemimpin kelompok nasionalis semata-mata sebagai taktik menuju pembentukan negara Islam.[39]

Sesudah kemerdekaan Indonesia, perubahan-perubahan penting akhirnya terjadi, terutama berkaitan dengan perluasan lembaga peradilan agama. Pada 1947, negara mendirikan pengadilan agama di Aceh dan Sumatera Utara. Sepuluh tahun kemudian, negara memperluas lembaga peradilan agama di seluruh Indonesia (Peraturan Pemerintah No. 45/1957).

---

[38]Dikutip dari Daniel S. Lev, Islamic Courts in Indonesia, h. 39.

[39]Daniel S. Lev, Islamic Courts in Indonesia, hh. 33-34.

Yang cukup mengherankan, terlepas dari kenyataan bahwa peraturan tersebut menghasilkan dibentuknya pengadilan-pengadilan agama di seluruh negeri ini, hal itu tidak menyatukan status dan fungsi pengadilan-pengadilan agama yang ada. Sebaliknya, peraturan itu malah cenderung memperkuat ketakseragaman lembaga-lembaga itu dalam hal nama dan wewenang. Berbeda dari lembaga-lembaga serupa di Jawa, Madura dan Kalimantan, pengadilan-pengadilan agama yang baru dibentuk itu disebut Mahkamah Syari'ah, bukan Pengadilan Agama. Yang lebih penting lagi adalah kenyataan bahwa peradilan-peradilan itu mempunyai peran yang lebih luas, yang mencakup wewenang untuk menangani masalah-masalah warisan dan wakaf, di samping masalah perkawinan.[40]

b. Ketiadaan otomoni hukum

Selain ketakseragaman administrasi dan fungsi, kelemahan peradilan agama di Indonesia juga ditunjukkan oleh kenyataan bahwa lembaga tersebut tidak mempunyai otonomi hukum. Putusan-putusan pengadilan agama tidak memiliki kekuatan hukum jika tidak diakui oleh pengadilan negeri. Di samping itu, pengadilan agama tidak berwenang memaksakan putusan-putusannya. Kekuasaan untuk mengeksekusi putusan-putusan pengadilan agama berada di tangan pengadilan negeri.[41]

[40]Lihat, "Masihkan Peradilan Agama Dipercaya," Tempo, 24 Juni 1989, hh. 29-30.

[41]Kenyataan bahwa peradilan agama tidak mempunyai otonomi hukum bermula pada era kolonialisme. Bersamaan dengan keputusan untuk melembagakan status dan fungsi pengadilan-pengadilan agama di Jawa dan Madura pada 1882, pemerintah kolonial Belanda juga menandaskan bahwa putusan-putusan yang dike-

Dampak-dampak dari situasi tersebut sangat luas. Pertama, hal itu membuka peluang bagi para klien untuk menentang putusan-putusan lembaga peradilan agama. Kedua, karena putusan-putusan pengadilan agama harus dibenarkan dan dijalankan oleh pengadilan negeri, hal itu sangat mungkin membuat proses penyelesaian hukum menjadi berlarut-larut, dan karena itu membuatnya kurang efektif dan lebih mahal biayanya.[42]

c. Perbedaan administrasi

Kelemahan lain pengadilan agama adalah kenyataan bahwa putusan-putusannya tidak mempunyai status administratif yang setara vis-a-vis putusan-putusan lain dari lembaga-lembaga peradilan yang berbeda, seperti pengadilan negeri, militer dan tata usaha negara. Para hakim di pengadilan-pengadilan yang disebut belakangan dianggap sebagai hakim negara karena mereka diang-

luarkan pengadilan-pengadilan ini tidak mempunyai kekuatan hukum kecuali jika putusan-putusan itu dibenarkan atau diperkuat oleh pengadilan-pengadilan umum (landraad). Posisi yang lemah ini masih terus berlanjut pada periode kemerdekaan. Undang-Undang Perkawinan pada 1974 dirasakan tambah memperkuat penegasan di atas dengan peraturannya yang menyatakan bahwa putusan-putusan pengadilan agama harus dibenarkan dan diperkuat oleh pengadilan-pengadilan umum (Pasal 63, Ayat 2). Lihat, "Antara Apriori dan Lapang Dada," Panji Masyarakat, 1-10 Juli 1989, h. 22; "Masihkah Peradilan Agama Dipercaya?" Tempo, 24 Juni 1989, h. 29; "Pengadilan Serambi Milik Kita Bersama," Tempo, 4 Februari 1989, h. 74.

[42]Meskipun demikian, penting untuk dicatat bahwa kelemahan ini tidak menjadi halangan bagi terus berfungsinya pengadilan agama. Terlepas dari kenyataan bahwa putusan-putusannya tidak mengikat, banyak — meskipun tidak seluruhnya — kaum Muslim yang mencoba mencari penyelesaian hukum dalam perkara-perkara yang berkaitan dengan perkawinan, warisan dan wakaf kepada pengadilan-pengadilan agama dan secara sukarela menerima dan menghormati putusan-putusan yang ditetapkannya. Lihat, "Masihkah Peradilan Agama Dipercaya?" Tempo, 24 Juni 1989, h. 30.

kat oleh kepala negara. Pada saat yang sama, hakim-hakim pengadilan agama tidak dipandang sebagai hakim negara karena kenyataan bahwa mereka ditunjuk oleh Menteri Agama.

Secara fungsional, perbedaan status administratif tersebut tampaknya tidak memiliki dampak penting berkaitan dengan posisi mereka sebagai hakim, karena mereka menangani kasus-kasus hukum yang berbeda dari yang ditangani lembaga-lembaga pengadilan yang lain. Namun demikian, secara administratif, kenyataan bahwa hakim-hakim pengadilan agama tidak dipandang sebagai hakim negara, dalam teorinya (seperti tersirat dalam Undang-Undang Peradilan Tinggi No. 14/1985) mereka tidak memiliki kedudukan yang setara dengan mitra mereka dari lembaga-lembaga pengadilan yang lain guna dipromosikan ke posisi yang lebih tinggi dalam pengadilan tinggi.[43]

d. Ketiadaan acuan hukum yang terpadu

Akhirnya, kelemahan penting peradilan agama adalah tidak adanya acuan hukum yang terpadu. Terlepas dari keberadaan lembaga mereka yang telah berlangsung lama, ironis bahwa hakim-hakim pengadilan agama tidak memiliki acuan hukum yang tunggal, yang menjadi dasar bagi putusan hukum mereka. Sebaliknya, dalam upaya untuk menghasilkan putusan hukum, mereka pada umumnya merujukkan putusan mereka kepada sejumlah karya klasik mengenai yurisprudensi Islam (fiqh) pilihan mereka.[44]

[43]Wawancara dengan Munawir Syadzali di Jakarta, 6 September 1991. Lihat juga, "Peradilan Agama Nggak 'Mbawang' Lagi," Panji Masyarakat, 21-30 Juli 1992, hh. 54-55.

[44]Sedikitnya ada 13 karya klasik yang diterima sebagai rujukan oleh Departemen Agama. Karya-karya itu mencakup: Al-Bâjûrî, Fath al-Mu'în, Syarh al-Tahrîr,

Ironi itu bukan tanpa akibat. Karena keanekaragaman acuan hukum yang digunakan, yang bergantung pada pilihan literatur para hakim (sebuah situasi yang mungkin mencerminkan mazhab pemikiran keagamaan mereka), selalu terdapat kemungkinan adanya dua kasus dengan corak yang sama memperoleh putusan yang berbeda. Dan hal itu, seperti dikemukakan oleh Munawir Syadzali, pada akhirnya akan menghasilkan ketidakpastian di antara orang-orang yang mencari keadilan di pengadilan agama.[45] Selain itu, berdasarkan kenyataan bahwa acuan-acuan klasik tersebut tidak selalu sejalan dengan kebutuhan dan stituasi dewasa ini, banyak kasus dalam pengadilan agama yang masih tertunda.[46]

Diberlakukannya UUPA pada dasarnya dimaksudkan untuk memperbaiki kelemahan-kelemahan tersebut. Pertama, undang-undang itu memulihkan cakupan wewenang peradilan agama di Jawa, Madura dan Kalimantan Selatan, menegaskan kembali wewenang mereka, seperti peradilan-peradilan agama di wilayah lainnya, untuk menangani masalah-masalah yang berkaitan dengan persoalan perkawinan, warisan dan wakaf. Kedua, undang-undang itu memberikan otonomi humum yang niscaya kepada pengadilan agama. Karena, dengan demikian putusan mereka menjadi final dan mengikat. Lebih dari itu, itu juga me-

Qalyûbî/Al-Mahallî, Fath al-Wahâb, Al-Tuhfah, Al-Taghrîb al-Musytâq, Al-Qawânîn al-Syar'iyyah lî Sa'îd Dahlân, Syarûsî fî al-Farâ'idh, Bughyât al-Mustarsyidîn, Al-Fiqh 'alâ al-Madzâhib al-Arba'ah, dan Mughnî al-Muhtâj. Lihat, "Sejarah Baru Hukum Islam Indonesia," Panji Masyarakat, 21-30 September 1992, h. 23.

[45]Lihat, "Rancangan setelah Seabad tak Seragam," Tempo, 4 Februari 1989, h. 76. Lihat juga, "Sejarah Baru Hukum Islam Indonesia," Panji Masyarakat, 21-30 September 1992, h. 24.

[46]Lihat, "Si Bungsu yang Ditunggu bukan Hantu," Tempo, 4 Februari 1989, h. 81.

mungkinkan mereka untuk mengeksekusi putusan mereka tanpa campur tangan pengadilan negeri.[47] Ketiga, undang-undang itu menciptakan kesetaraan status hakim peradilan agama dengan kolega-kolega mereka di lembaga-lembaga peradilan lainnya. Sebagaimana mitra mereka di pengadilan negeri, militer dan tata usaha negara, hakim-hakim pengadilan agama sekarang diangkat oleh kepala negara. Dengan begitu, mereka adalah hakim negara — bukan hakim "departemen".[48] Ringkasnya, dalam kata-kata Munawir Syadzali, "[diberlakukannya perundang-undangan ini akan mengakhiri] ketakseragaman dalam hal nama, wewenang dan struktur peradilan agama, sebagai akibat kebijakan hukum pemerintah kolonial Belanda."[49]

Guna melengkapi pengadilan agama dengan acuan hukum yang terpadu, negara mendukung upaya kompilasi hukum Islam yang telah dirampungkan pada 1991. Terdiri dari tiga buku tentang masalah-masalah yang berkaitan dengan (1) perkawinan; (2) warisan; dan (3) wakaf, kompilasi hukum Islam (KHI) tersebut berfungsi sebagai acuan hukum yang tunggal dalam pengadilan agama. Dengan kompilasi itu, hakim-hakim pengadilan agama tidak lagi harus menyandarkan putusan mereka kepada karya-karya klasik yurispurdensi Islam (fiqh). Melainkan, mereka di-

[47]Konsekuensinya, Departemen Agama antara lain harus mempersiapkan 304 juru sita (sama besarnya dengan jumlah pengadilan-pengadilan agama) untuk dipekerjakan di pengadilan-pengadilan agama yang ada di seantero negeri. Wawancara dengan Munawir Syadzali di jakarta, 6 September 1991.

[48]Wawancara dengan Munawir Syadzali di jakarta, 6 September 1991.

[49]Lihat, "Pengadilan Serambi Milik Kita Bersama," Tempo, 4 Februari 1989, h. 74.

haruskan mendasarkan putusan mereka pada acuan hukum yang khusus ini.[50]

Tidak bisa dibantah, pemberlakuan legislasi tersebut dan penyelesaian kompilasi hukum Islam memuaskan komunitas kaum Muslim. Namun demikian, pada ujung spektrum yang lain, hal itu juga melahirkan kecemasan, meskipun tidak eksklusif, di kalangan kelompok-kelompok non-Muslim.[51]

Sekurang-kurangnya terdapat dua kepedulian utama yang mendasari keberatan mereka terhadap undang-undang tersebut. Pertama apakah undang-undang itu, berdasarkan sifat undang-undang peradilan agama itu sendiri, yang hanya mengatur persoalan-persoalan hukum umat Islam, seperti perkawinan, warisan dan wakaf, benar-benar sejalan dengan prinsip unifikasi undang-undang dalam sistem hukum Indonesia. Kedua, apakah undang-undang tersebut merupakan jubah bagi Piagam Jakarta yang mewajibkan kaum Muslim untuk menerapkan hukum Islam (*Syarî'ah*).[52]

Melihat tanggapan negara (yaitu Menteri Agama Munawir Syadzali) dan beberapa sarjana Muslim dalam bidang hukum Islam seperti Ismail Sunny dan M. Daud Ali, bahwa UUPA tidak

---

[50]Untuk paparan yang lebih terperinci mengenai proses historis dan kandungan kompilasi hukum Islam ini, lihat, "Perjalanan Gagasan Ibn al-Muqaffa'," Tempo, 10 Agustus 1991, hh. 38-39; "Hukum Islam Made in Indonesia, Panji Masyarakat, 21-30 September 1992, hh. 22-29.

[51]Sekitar kecemasan ini, lihat Franz Magnis Suseno, "Seputar Rencana UU Peradilan Agama," Kompas, 16 Juni 1989; "DPR Setujui RUU Peradilan Agama Disahkan Jadi UU," Suara Pembaruan, 16 Desember 1989. Lihat juga, "Peradilan Agama: Kebutuhan atau Kecemasan," Tempo, 24 Juni 1989, hh. 22-25; "Antara Apriori dan lapang Dada," Panji Masyarakat, 1-10 Juli 1989, hh. 18-23.

[52]Lihat, "Peradilan Agama: Kebutuhan atau Kecemasan," Tempo, 24 Juni 1989, hh. 22-25.

akan membahayakan prinsip unifikasi undang-undang negara atau pun menjadi jubah bagi Piagam Jakarta,[53] tampaknya adil untuk mengatakan bahwa sebenarnya keberatan mereka terhadap undang-undang tersebut tidak berkaitan dengan subtansi UUPA. Akan tetapi, hal itu lebih terkait dengan sikap traumatis mereka terhadap Islam politik di masa lalu. Ketiadaan konsep yang menyeluruh mengenai posisi agama (tidak hanya Islam) dalam negara, bersamaan dengan tumbuhnya perhatian negara terhadap Islam belakangan ini, hanya memperburuk kekhawatiran sosial-politik kelompok-kelompok minoritas, terutama Kristen, menyangkut tempat mereka dalam Republik ini di masa depan.

3. Perubahan Kebijakan mengenai Jilbab

Pada 1991, melalui Direktorat Jendral Pendidikan Dasar dan Menengah, pemerintah mengeluarkan peraturan baru mengenai seragam pelajar. Keputusan itu membolehkan pelajar putri (siswi) Muslim di lembaga pendidikan menengah untuk mengenakan jilbab ketika masuk ke sekolah. Sejalan dengan itu, mereka yang ingin mengenakan jilbab, karena keyakinan mereka, dapat melakukannya tanpa harus takut terkena sanksi (SK No. 100/C/Kep/D/1991).[54]

Sampai tahap tertentu, persoalan jilbab turut merenggangkan hubungan antara Islam dan negara pada masa Orde Baru. Hal itu memperkuat kecurigaan sebagian segmen komunitas Muslim

---

[53]Lihat, "Dari Piagam Jakarta ke Wawasan Nusantara," Tempo, 24 Juni 1989, hh. 27-28.

[54]Lihat, "Resmi Berlaku, Penggunaan Seragam Khas di Sekolah," Kompas, 17 Februari 1991.

di Indonesia bahwa negara menghambat penerapan ajaran-ajaran Islam. Itu terutama berkaitan dengan kenyataan bahwa negara, melalui Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, merumuskan kebijakan pada 1982 yang melarang siswi Muslim di sekolah-sekolah menengah mengenakan jilbab selama jam-jam sekolah karena hal itu dianggap melanggar peraturan mengenai seragam sekolah (SK No. 052/C/Kep/D/1982).[55]

Peraturan itu memiliki sanksi-sanksi. Meskipun berbeda dari satu sekolah ke sekolah lainnya, secara umum jenis tindakan pendisiplinan terhadap pihak-pihak yang terkena berkisar mulai dari dilarang menghadiri kelas, diberhentikan sementara atau dikeluarkan dari sekolah.[56]

Komunitas Muslim, khususnya para aktivis muda, menanggapi peraturan berikut sanksinya tersebut tidak kurang keras. Selama hampir satu dekade, mereka menuntut agar siswi Muslim di sekolah-sekolah menengah diizinkan mengenakan jilbab. Dalam mengajukan tuntutan itu, mereka menggelar demonstrasi yang tak terhitung banyaknya di Jakarta, Bogor, Bandung dan Yogyakarta, di depan wakil-wakil mereka di parlemen baik tingkat nasional maupun daerah. Bahkan, mereka yang diberhentikan dari sekolah membawa kasus mereka ke pengadilan untuk diselesaikan secara hukum.[57]

Pada dirinya sendiri, jilbab sebenarnya sebuah masalah keagamaan. Hal itu mewakili ekspresi keyakinan tertentu menyangkut cara berpakaian yang "pantas" bagi wanita Muslim. Selama ber-

[55]Lihat, "Alhamdulillah Jilbab Bebas," Media Dakwah, Januari 1991, hh. 42-45.

[56]Lihat, "Seragam Harus, Jilbab Boleh," Tempo, 19 Januari 1991, hh. 76-77.

[57]Lihat, "Desah Panjang Para Ulama," Media Dakwah, Januari 1991, hh. 46-47; "Bogor dengan Jilbab Cantik," Media Dakwah, Januari 1991, hh. 48.

tahun-tahun, dan pada mulanya dikenal sebagai kerudung (model penutup kepala yang jauh lebih longgar dibandingkan jilbab), jilbab selalu menjadi bagian dari pakaian wanita Muslim Indonesia (meski tidak niscaya dipandang wajib), yang dipakai terutama pada acara-acara keagamaan. Banyak lembaga pendidikan Islam, negeri maupun swasta (misalnya pesantren dan sekolah-sekolah lain yang dikelola oleh Muhammadiyah, NU dan Departemen Agama), mengharuskan siswi-siswinya mengenakan penutup kepala dengan variasi yang berbeda sebagai bagian dari seragam sekolah. Pada tahun-tahun itu, tampaknya tidak berlebihan dikatakan bahwa penutup kepala hampir bukan merupakan persoalan, apalagi dengan skala nasional.

Namun demikian, situasi di mana persoalan itu berkembang membuat jilbab sulit dilihat semata-mata sebagai fenomena keagamaan. Sebaliknya, persoalan jilbab tampaknya memiliki bobot politik yang penting. Sehingga, memahami kasus itu semata-mata dalam konteks keagamaannya saja tidak akan membawa kita lebih dekat kepada masalah yang mendasari tindakan negara melarang siswi Muslim di sekolah-sekolah menengah memakai jilbab.

Pada akhir 1970-an, dunia Islam diharubirukan oleh gaung kebangkitan agama.[58] Selama satu dekade atau sekitar itu, paham kebangkitan Islam ini telah mempengaruhi ekspresi keagamaan dan politik Islam. Secara keagamaan, revivalisme Islam menegaskan kembali dimensi praktik dan hukum Islam, menekankan "apa yang dipandang sebagai tema-tema utama Islam, mencakup pemakaian kerudung dan pengaturan wanita serta legislasi atas berbagai wilayah moralitas individu." Secara politis, revivalisme

[58]Lihat John L. Esposito (ed.), Voices of Resurgent Islam, New York and Oxford: Oxford University Press, 1983.

memperbarui konflik tradisional antara Islam dan negara. Dalam bentuknya yang paling kasar, seperti dicontohkan oleh sejumlah kasus di jantung dunia Islam, upaya itu diarahkan "untuk menggulingkan negara-negara yang dinilai tidak cukup Islami dan mendirikan negara-negara Islam." Bagi banyak pihak, kisah keberhasilan yang terakhir itu tak diragukan lagi adalah revolusi Iran di bawah pimpinan Khomeini pada 1979.[59]

Meskipun bentuk dan skala kebangkitan agama itu bervariasi dari satu negara ke negara lainnya, tampak bahwa mereka memiliki beberapa ciri dasar yang sama. Seperti dicatat oleh John L. Esposito dalam bukunya *Islamic Revivalism*, dengan mengacu pada fenomena Timur Tengah, [selalu saja] ada tema-tema tertentu yang terus-menerus muncul: perasaan bahwa sistem politik, ekonomi dan sosial yang ada sekarang telah gagal; pengambilan jarak dari dan bahkan penolakan terhadap Barat; pencarian identitas dan otentisitas yang lebih besar; dan keyakinan bahwa Islam telah memberikan ideologi yang serba mencakup bagi negara dan masyarakat, suatu alternatif yang valid atas nasionalisme, sosialisme dan kapitalisme yang sekular.[60]

Sampai tahap tertentu, Islam yang bangkit di Indonesia tampaknya memperlihatkan ciri-ciri yang sebanding. Dalam wilayah keagamaan, salah satu unsur utamanya adalah meningkatnya minat kalangan Muslim terpelajar di kota untuk memelopori kampanye menghidupkan kembali gagasan "kesalehan" dan "otentisitas" Islam (tidak terutama dalam pengertian intelektualnya,

[59]Nikki R. Keddie, "The Revolt of Islam and Its Roots," Dankwart A. Rustow and Kenneth Erickson (eds.), Comparative Political Dynamics: Global Research Perspective, New York: Harper Collins Publishers, 1991, h. 301.

[60]John L. Esposito, Islamic Revivalism, Washington D.C.: American Institute for Islamic Affairs, School of International Service, The American University, 1985, h. 1.

melainkan dalam pengertiannya yang lebih praktis). Termasuk ke dalam kampanye tersebut adalah usaha untuk menyegarkan kembali keyakinan masyarakat Muslim bahwa mengenakan jilbab hukumnya wajib bagi wanita Muslim. Yang mengejutkan adalah, lewat serangkaian ceramah mengenai Nilai-nilai Dasar Islam yang disajikan di berbagai kelompok kajian keagamaan, upaya tersebut terutama populer di kalangan perguruan tinggi dan sekolah menengah atas di lembaga-lembaga pendidikan umum.[61]

Dalam bidang politik, meskipun tidak mewakili arus utama Islam politik, kebangkitan Islam ditandai oleh berbagai aktivisme yang terpencar-pencar yang tampaknya memperkuat kembali permusuhan antara Islam dan negara (misalnya kasus Warman, kasus Imran, dan lainnya). Tumbuhnya rasa permusuhan politik diperparah oleh tindakan negara, lewat pengasastunggalan Pancasila, untuk memaksakan Pancasila sebagai satu-satunya asas ideologi bagi organisasi sosial-keagamaan maupun organisasi politik. Pada gilirannya, hal itu turut memicu meletusnya kekerasan, seperti peristiwa Tanjung Priok dan insiden-insiden pemboman yang melibatkan aktivis Muslim. Semua peristiwa itu mendorong negara untuk bereaksi dengan keras, menuduh pihak-pihak yang terlibat sebagai pelaku subversi dan menyelidiki secara seksama seluruh aktivisme Islam, termasuk upacara-upacara keagamaan. Ringkasnya, cukup dikatakan bahwa pada tahun-tahun itu, aktivisme Islam masih dipandang mencerminkan ancaman terhadap konstruk ideologis dan konstitusional negara. Dengan kata lain, negara masih berada pada tahap kecurigaan yang sangat tinggi terhadap Islam.

---

[61]Lihat, sekadar contoh, "Islam di Kalangan Muda," Tempo, 13 Mei 1989, hh. 74-84.

Dengan demikian, masuk akal untuk menyatakan bahwa sebagian besar karena situasi-situasi politik semacam itulah maka pemakaian jilbab oleh siswi-siswi Muslim di lembaga-lembaga pendidikan menengah selama jam-jam sekolah dilarang. Sejarah tumbuhnya popularitas jilbab mengkondisikan negara untuk mengaitkan fenomena keagamaan itu dengan aspek politik kebangkitan Islam, pada tingkat nasional maupun internasional. Sementara tidak ada landasan yang "masuk akal" untuk melarang pemakaian jilbab di tingkat universitas, karena lembaga-lembaga pendidikan itu tidak mengatur perihal seragam sekolah, negara menemukan dasar bagi pelarangannya dalam peraturan mengenai seragam pelajar di sekolah tingkat menengah, khususnya yang berada di bawah pengelolaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Permusuhan yang mendalam tersebut tampaknya tidak berlangsung abadi. Dengan meningkatnya perkembangan intelektualisme Islam baru, seiring dengan diterimanya asas tunggal Pancasila oleh komunitas Muslim, paham yang memandang bahwa Islam mencerminkan ancaman terhadap negara mulai menguap pada akhir 1980-an atau awal 1990-an. Sejalan dengan itu, masalah jilbab serta banyak masalah Islam lainnya tidak lagi mengandung bobot yang secara politis mengancam.[62] Dan sebagian besar karena perubahan situasi tersebut, negara mengubah kebijakannya mengenai jilbab—sebuah keputusan yang memuaskan banyak kaum Muslim.

---

[62]Selain dari apa yang sudah dikemukakan di atas, analisis bahwa masalah jilbab mengandung ancaman politis juga didasarkan kepada kenyataan bahwa, ketika kebijakan lama ingin diganti, Direktur Jenderal Pendidikan Dasar dan Menengah antara lain mengkonsultasikan masalah ini kepada badan inteligen negara (Bakin). Lihat, "Resmi Berlaku, Penggunaan Seragam Khas di Sekolah," Kompas, 17 Februari 1991.

4. Keputusan Bersama Tingkat Menteri tentang Bazis

Pada 1991, Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri mengeluarkan Surat Keputusan Bersama (SKB) mengenai Badan Amil Zakat, Infaq dan Sadaqah (Bazis), sebuah badan resmi yang bertugas mengumpulkan dan mendistribusikan zakat, infaq dan sadaqah. Mengingat kenyataan bahwa badan ini sudah ada sejak 1968 (terlepas dari formatnya yang terpencar-pencar dan berbasis pada tingkat daerah), keputusan ini sebenarnya bukanlah langkah yang sama sekali baru. Dinilai dari segi isinya, keputusan tersebut terutama dirancang untuk membantu (terutama melalui jaringan-jaringan birokrasi Departemen Dalam Negeri dan Departemen Agama yang sangat besar itu) komunitas Muslim dalam upaya mereka mengintensifkan pengumpulan dan pendistribusian zakat.[63]

Persoalan zakat, terutama dari sudut pengelolaannya, telah lama menjadi kepedulian banyak kaum Muslim. Sebagai salah satu dari rukun Islam yang lima,[64] zakat dianggap merupakan satu-satunya rukun yang memiliki pengaruh langsung terhadap pendistribusian ekonomi. Bahkan, zakat selalu dianggap sebagai "obat mujarab" untuk memberantas masalah-masalah kemiskinan.[65] Namun demikian, terlepas dari sifat zakat yang wajib dikeluarkan (jadi ada dorongan keagamaan bagi kaum Muslim untuk

[63]Lihat, "Soal Zakat, sebelum Buka Puasa," Tempo, 23 Maret 1991; "Mendagri dan Menteri Agama Tandatangani SKB Bazis," Kompas, 20 Maret 1991.

[64]Rukun Islam lainnya adalah mengucap dua kalimat syahâdah (bahwa tiada Tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah Rasul-Nya), melaksanakan salat lima kali sehari, berpuasa di bulan Ramadhan, dan pergi menunaikan haji ke Mekkah.

[65]Lihat, sekadar contoh, M. Raquibuz Zaman (ed.), Some Aspects of the Economics of Zakah, Plainfield: American Trust Publication, 1979. Untuk konteks Indonesia, lihat artikel M. Dawam Rahardjo, "Zakat: Titik Masuk Perkembangan Ekonomi Islam," dalam kumpulan tulisannya, Perspektif Deklarasi Makkah: Menuju Ekonomi Islam, Bandung: Mizan, 1987, h. 154.

membayarnya), fungsinya sebagai obat untuk menyembuhkan penyakit sosial-ekonomi tidak otomatis terpenuhi. Pencapaian pengaruh zakat yang khusus ini, seperti dikatakan beberapa pengamat, tergantung kepada beberapa hal. Yang terpenting di antaranya, pengaruh itu tergantung kepada bagaimana zakat dikelola, terutama menyangkut mekanisme pengumpulan dan pendistribusiannya.[66]

Dalam hal ini, para pemimpin dan aktivis masyarakat Muslim secara umum sepakat bahwa administrasi zakat yang tradisional, yang ditandai oleh "transaksi" langsung antara muzakkî (pembayar zakat) dan mustahiq (penerima zakat), di mana yang pertama memberikan zakatnya kepada yang terakhir, tidak dapat lagi dipertahankan. Secara keagamaan, praktik semacam ini memang diperbolehkan asal sesuai dengan ketentuan-ketentuan doktrinal tentang zakat. Namun demikian, secara sosial-ekonomi, mekanisme model ini tidak menghasilkan pengaruh yang berarti kecuali sekadar mengurangi beban orang-orang yang secara ekonomis kurang beruntung untuk waktu yang sangat singkat.[67] Karena itu, pemerintah berkesimpulan bahwa manajemen yang kuat dan terlembaga diperlukan untuk memungkinkan zakat berkembang tidak saja dalam konteks pemenuhan kewajiban keagamaan seorang muzakkî, melainkan juga dalam kerangka strategi struktural untuk meningkatkan harkat hidup orang-orang yang lemah ekonominya.[68]

[66]Lihat, Taufik Abdullah, "Zakat Collection and Distribution in Indonesia," Mohamed Ariff (ed.), The Islamic Voluntary Sector in Southeast Asia, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1991, hh. 50-84; M. Dawam Rahardjo, "Mencari Konsep Zakat Dalam Alam Pembangunan," Panji Masyarakat, 21-30 Juli 1981, hh. 2-17.

[67]Lebih khusus lagi, karena zakat biasanya dibayarkan menjelang akhir bulan puasa (Ramadhan), maka praktik-praktik yang "tak terorganisasikan" ini hanya dapat membantu mereka yang kurang beruntung para Hari Raya Idul Fitri.

[68]Lihat, Rekomendasi dan Pedoman Pelaksanaan Zakat, Jakarta: Bazis, 1978; Pedoman Zakat, Jakarta: Direktorat Jenderal Bimas Islam dan Urusan Haji, Depar-

Sebagian besar karena latar belakang inilah maka negara menunjukkan minatnya membantu mengembangkan badan-badan yang terlembaga untuk mengumpulkan dan mendistribusikan zakat. Pada 1968, Departemen Agama mengeluarkan keputusan mengenai pembentukan Bazis (No. 4/Juli 1968) dan Baitul Mal, sebuah badan wakaf Islam (No. 5/Oktober 1968). Namun demikian, kedua keputusan itu segera dicabut, karena Menteri Keuangan menolak gagasan legislasi zakat yang dibuat setahun lebih dulu oleh Departemen Agama. Yang cukup mengundang tanya, tindakan ini diambil tanpa menghiraukan anjuran Menteri Keuangan sendiri bahwa keputusan tingkat menteri sudah cukup untuk mengatur administrasi zakat.[69]

Sementara itu, dalam sambutannya ketika memperingati perayaan Isra' dan Mi'raj Nabi Muhammad saw. pada 1968, Presiden Soeharto menegaskan bahwa zakat harus diatur secara sistematis. Dalam rangka itu, seperti dicatat Taufik Abdullah, "ia, sebagai 'seorang warga negara [yang Muslim],' bersedia menggalang 'upaya massif berskala nasional untuk mengumpulkan zakat' dan menyampaikan laporan tahunan tentang pengumpulan dan pendistribusian zakat." Untuk melaksanakan gagasan ini, "ia secara resmi menginstruksikan tiga orang aparat tinggi militer [Mayor Jenderal Alamsyah, Kolonel Azwar Hamid, dan Kolonel Ali Afandi] untuk mengambil langkah-langkah persiapan yang perlu dalam rangka gerakan pengumpulan zakat nasional."[70]

---

temen Agama, 1984. Lihat juga, M. Dawam Rahardjo, "Zakat: Titik Masuk Perkembangan Ekonomi Islam," hh. 154-166.

[69]M. Dawam Rahardjo, "Pola Pelaksanaan Zakat: Studi-studi Kasus," dalam kumpulan tulisannya, Perspektif Deklarasi Makkah, h. 188.

[70]Lihat artikelnya, "Zakat Collection and Distribution in Indonesia," hh. 51 dan 80.

Ali Sadikin, saat itu Gubernur DKI Jakarta, adalah pejabat pemerintah pertama yang melaksanakan anjuran Presiden Soeharto itu. Pada 1968, melalui keputusannya sebagai gubernur, ia mempelopori pendirian Bazis. Keberhasilan relatif proyek ini mendorong beberapa pemerintah daerah lainnya, seperti Aceh, Sumatera Barat dan Sumatera Selatan, Jawa Barat, Kalimantan Timur dan Kalimantan Selatan, Sulawesi Utara dan Sulawesi Selatan, untuk membentuk badan-badan serupa.[71]

Tidak diragukan lagi, pembentukan Bazis merupakan sebuah terobosan kelembagaan sehubungan dengan administrasi dan manajemen zakat, terutama dalam hal pengumpulan dan pendistribusiannya. Sebagaimana yang dapat dilihat di Jakarta, pembentukan Bazis tidak hanya telah mengintensifkan tingkat dan besaran pengumpulan dan pendistribusian zakat,[72] melainkan juga mendiversifikasi "kategori harta dan pendapatan yang harus dikeluarkan zakatnya."[73]

Terlepas dari perkembangan yang menggembirakan itu, pengumpulan dan pendistribusian zakat ternyata masih tetap menimbulkan persoalan-persoalan yang diperdebatkan secara tajam dalam forum-forum seminar dan diskusi tentang zakat. Hal ini terutama benar menyangkut efektivitas pengumpulan dan pen-

[71]M. Dawam Rahardjo, "Pola Pelaksanaan Zakat: Studi-studi Kasus," h. 189; Taufik Abdullah, "Zakat Collection and Distribution in Indonesia," h. 60.

[72]Untuk ilustrasi, lihat M. Dawam Rahardjo, "Pola Pelaksanaan Zakat: Studi-studi Kasus," hh. 190-197.

[73]Sebuah pernyataan yang dikeluarkan oleh Gubernur DKI Jakarta pada 1976 mengidentifikasi "lima kategori harta dan pendapatan yang harus dikeluarkan zakatnya." Kelimanya adalah: hewan piaraan; makanan hasil panen; emas dan perak; usaha (perdagangan, industri, jasa); dan pendapatan-pendapatan tak terduga, yang diterima tanpa susah-payah. Taufik Abdullah, "Zakat Collection and Distribution in Indonesia," h. 65.

distribusiannya di daerah-daerah lain yang tidak sesukses di Jakarta. Lebih dari itu, meskipun tampak tidak realistis, kesuksesan pengumpulan dan pendistribusian zakat seringkali diukur berdasarkan kemampuannya untuk menghasilkan pengaruh sosial-ekonomi yang langsung dan kesanggupannya meningkatkan kualitas kesejahteraan para penerimanya. Kenyataan bahwa kesejahteraan masyarakat luas masih menyedihkan seringkali dianggap sebagai indikasi bahwa zakat masih belum diterapkan secara intensif. "Penerapan zakat di Indonesia," tulis seorang pengamat masalah zakat, "sudah lama berlangsung, tapi mengapa keadilan sosial dan kesejahteraan masyarakat Muslim tidak terwujud?"[74] kutipannya yang asli bagaimana?

Beberapa pemimpin dan aktivis Muslim cenderung mengambil pandangan yang "statis" dalam perkara penerapan zakat. Mereka mengharapkan peran negara yang lebih besar dalam administrasi zakat. Dalam pandangan mereka, ini dapat dimulai dengan mendirikan badan zakat yang diberi wewenang penuh,[75] dengan mengeluarkan hukum tentang zakat,[76] dan dengan melembagakan kepala negara sebagai amil zakat tingkat nasional.[77]

Dikeluarkannya keputusan bersama tingkat menteri mengenai Bazis pada dasarnya merupakan upaya untuk mengakomodasi kepedulian-kepedulian tersebut. Tetapi dalam kasus ini, negara tidak

[74]Lihat, Jihad Hasballah, "Intensifikasi Pelaksanaan Zakat di Indonesia," Panji Masyarakat, 10 Agustus 1991, hh. 51-53.

[75]Lihat, Syechul Hadi Permono, "Pendayagunaan Sumber Dana Umat Islam," Panji Masyarakat, 1-10 Mei 1991, hh. 28-29.

[76]Lihat, Jihad Hasballah, "Intensifikasi Pelaksanaan Zakat di Indonesia," h. 51.

[77]Sebagaimana dinyatakan kembali oleh Munawir Syadzali, Menteri Agama, beberapa ulama pada akhir 1980-an mohon kepada Presiden Soeharto agar ia bersedia menjadi amil zakat tingkat nasional. Lihat, "Apakah Zakat Diurus Negara?" Tempo, 23 Maret 1991, h. 74.

mendukung pandangan yang menyatakan bahwa harus ada hukum yang mengatur zakat, dan juga tidak mengakui pentingnya melembagakan para aparatnya untuk berfungsi sebagai amil zakat tingkat nasional atau daerah. Sebagaimana dinyatakan Munawir Syadzali, negara (sebagiannya untuk menghindari kemungkinan dualisme antara zakat dan pajak) tidak punya niat untuk mengatur dan mengurusi zakat. Melainkan, negara membatasi perannya sampai tingkat di mana aparat-aparatnya hanya mengawasi dan menuntun penerapan zakat.[78]

Tidak diragukan lagi, terlepas dari keterlibatan negara yang "terbatas", keputusan bersama tingkat menteri ini memainkan peran penting dalam memajukan pengumpulan dan pendistribusian zakat. Secara khusus, keputusan itu akan memperkuat struktur dan format badan-badan zakat yang sudah ada (yakni Bazis). Meskipun tidak akan mengubah format Bazis yang basisnya di tingkat daerah, namun keputusan itu akan mereduksi coraknya yang terpencar-pencar. Ini dalam pengertian bahwa Bazis masih beroperasi di tingkat daerah, tetapi keberadaannya akan lebih tersebar ke seluruh daerah. Mengingat kenyataan bahwa administrasi zakat sudah cukup berhasil tanpa dikeluarkannya keputusan ber-

---

[78]Lihat, "Soal Zakat, sebelum Buka Puasa," Tempo, 23 Maret 1991, hh. 74-75. Beberapa kalangan menduga-duga kemungkinan keputusan bersama tingkat menteri ini dijadikan undang-undang. Selain mensyaratkan suksesnya Bazis, hal itu juga memerlukan kerjasama Departemen Keuangan atau Bank Indonesia (untuk memutuskan di mana aset Bazis akan disimpan) dan Departemen Luar Negeri (untuk menarik pembayaran zakat kaum Muslim Indonesia yang tinggal di luar negeri). Jika persyaratan-persyaratan ini tidak terpenuhi, maka keputusan bersama tingkat menteri tidak akan cukup untuk mengatur Bazis. Sedikitnya, sebuah Keputusan Presiden (jika bukan undang-undang) dibutuhkan untuk mengarakan kerjasama antardepartemen tersebut. Wawancara dengan Ridwan Saidi di Jakarta, 21 Agustus 1991. Lihat juga, Saidi, Ridwan, "Undang-undang untuk siapa?" Risalah, Juni 1991, h. 66.

sama tingkat menteri ini (yakni dalam kasus Jakarta), tampaknya cukup bijaksana jika dikatakan bahwa makna terpenting langkah ini mungkin terletak pada keinginan negara untuk memperbarui komitmennya guna memfasilitasi kaum Muslim dalam menerapkan kewajiban-kewajiban agama mereka.

5. Penghapusan Sumbangan Dermawan Sosial Berhadiah (SDSB)

Bentuk legislatif akomodasi negara terhadap Islam yang terakhir, meski jelas tidak kurang pentingnya, adalah dihapuskannya Sumbangan Dermawan Sosial Berhadiah (SDSB), sebuah bentuk undian yang beroperasi dengan kedok "sumbangan dana sosial berhadiah."[79]

Dengan beragam nama, bentuk undian ini sebenarnya telah ada sejak beberapa waktu lalu. Pada akhir 1970-an, "sumbangan dana sosial berhadiah" ini beroperasi dengan nama Porkas, KSOB, dan TSSB, sebelum akhirnya dilembagakan menjadi SDSB pada 1989. Sementara operasi sehari-harinya dipercayakan penanganannya kepada berbagai perusahaan swasta, satu-satunya lembaga yang bertanggungjawab mengawasi dan memberi izin penyelenggaraan SDSB adalah Departemen Sosial.

Diberlakukannya SDSB sebagian besar didorong oleh motif-motif ekonomi. SDSB dirancang untuk mengumpulkan sejumlah besar uang agar negara dapat "membantu peristiwa-peristiwa olahraga, program-program kesejahteraan rakyat, dan usaha-usaha

[79]Lihat, "Akhir 'Tunjangan' Rabu Malam," Tempo, 4 Desember 1993, hh. 38-39.

menolong korban bencana."[80] Selain itu, mungkin dalam rangka memperkokoh alasan keberadaannya dan membungkam para pengritiknya, badan pengelola SDSB juga memberi banyak sumbangan kepada berbagai organisasi sosial-keagamaan dan lembaga pendidikan.[81]

Terlepas dari kegiatan-kegiatan yang "luhur" tersebut, SDSB telah lama menjadi sasaran kritik banyak pemimpin dan aktivis Muslim. Dengan penuh semangat, mereka menuntut agar SDSB dihapuskan. Sedikitnya ada dua alasan pokok di balik penentangan kaum Muslim terhadap SDSB. Pertama, SDSB dianggap sebagai judi yang jelas dilarang Islam. Kedua, SDSB telah membawa akibat-akibat sosial-ekonomi yang amat buruk, yang ditandai oleh "merosotnya daya beli masyarakat yang berpendapatan rendah, mengalirnya dana dari pinggir ke pusat, dan meningkatnya jumlah angka kejahatan."[82] Dan yang paling menyedihkan adalah, karena rakyat makin lama makin mengandalkan perbaikan ekonomi mereka lebih kepada nasib undian daripada kerja keras, SDSB juga mengakibatkan "merosotnya daya produksi masyarakat."[83]

[80]Lihat, "Religious Lottery," Far Eastern Economic Review, 21 November 1991, h. 24.

[81]Pada mulanya, karena perbedaan pandangan mengenai status hukum SDSB dari perspektif agama (Islam), beberapa organisasi sosial-keagamaan dan lembaga pendidikan Islam sepakat untuk menerima sumbangan dari SDSB. Namun demikian, dengan makin menyatunya pandangan para pemimpin dan aktivis Muslim mengenai SDSB, khususnya menyusul keluarnya fatwa MUI yang menyatakan bahwa SDSB haram, beberapa organisasi sosial-keagamaan dan lembaga pendidikan Islam seperti — untuk menyebut hanya beberapa nama — NU, Muhammadiyah, HMI dan UII, menghentikan atau mengembalikan sumbangan-sumbangan di atas. Lihat, "Memprotes Sang Pemecah Belah," Tempo, 16 November 1991, hh. 31-32.

[82]Lihat, "Akhir 'Tunjangan' Rabu Malam," Tempo, 4 Desember 1993, h. 39.

[83]Pada tahap ini, penentangan terhadap SDSB melampaui batas-batas keagamaan. Sebagaimana rekan-rekan Muslim mereka, para intelektual Kristen seperti Franz

Terlepas dari kenyataan bahwa SDSB ditentang keras baik oleh kalangan Muslim maupun Kristen, tidak ada indikasi bahwa negara akan mundur dan menghapuskannya. Kenyataan bahwa SDSB membawa pengaruh sosial-ekonomi yang merusak hanya ditanggapi upaya-upaya retoris negara untuk mengurangi pengaruh negatif SDSB. Sebaliknya, pada saat-saat tertentu negara bahkan mengizinkan sembilan seri undian tambahan (pada pertengahan 1991)[84] dan memperbarui izin operasi SDSB untuk jangka waktu tiga tahun (pada September 1993), tidak—sebagaimana sebelumnya—satu tahun.[85]

Keengganan negara untuk mencabut izin operasi SDSB pada dasarnya dapat dinisbatkan kepada kenyataan bahwa badan undian ini merupakan mesin penghasil uang yang sangat efektif. Menurut sebuah perkiraan, SDSB (yang normalnya diadakan seminggu sekali) mampu mengumpulkan uang sebanyak 23 milyar rupiah pada satu waktu.[86]

Namun demikian, sikap yang didorong melulu oleh pertimbangan-pertimbangan ekonomi ini tak dapat dipertahankan terus-menerus. Pada akhir 1993, dengan berat hati negara setuju untuk mengakhiri operasi "sumbangan dana sosial berhadiah" ini. Mengingat sejarah panjang penentangan dan penolakan kaum Muslim terhadap SDSB, dapatlah dikatakan bahwa apa yang akhirnya dapat mengubah hati dan pikiran negara tentang SDSB adalah kombinasi berbagai faktor. Mungkin yang paling penting adalah

---

Magnis Suseno juga menyuarakan penolakan mereka terhadap SDSB. Lihat, "SDSB Netral: Bisa Buruk, Bisa Baik?" Tempo, 23 November 1991, h. 36.

[84]Lihat, "Agar Munyuk tak Tertawa," Tempo, 10 Agustus 1991, h. 23.

[85]Lihat, "Akhir 'Tunjangan' Rabu Malam," Tempo, 4 Desember 1993, h. 39.

[86]Lihat, "Ketembak Sekali, Rugi," Tempo, 10 Agustus, 1991, h. 22. Lihat juga, "Religious Lottery," Far Eastern Economic Review, 21 November 1991, h. 24.

penentangan yang hebat para pemimpin dan aktivis Muslim terhadap SDSB (yang oleh Moerdiono, Menteri Sekretaris Negara, digambarkan sebagai telah "menyentuh simbol-simbol negara), di satu sisi, dan tumbuhnya kecenderungan negara untuk mengakomodasi kepentingan-kepentingan kaum Muslim, di sisi lain. Di tengah tumbuhnya hubungan politik yang makin baik antara Islam dan negara, mempertahankan beroperasinya SDSB lebih lanjut hanya akan menciptakan situasi politik yang memalukan bagi rezim.

AKOMODASI INFRASTRUKTURAL

Jenis akomodasi ini pada dasarnya dirancang untuk memberikan infrastruktur yang penting guna membantu kaum Muslim dalam melaksanan kewajiban-kewajiban agama mereka. Sejauh ini, realisasi paling umum dari akomodasi jenis ini adalah pembangunan masjid-masjid yang disponsori negara. Pada awalnya, adalah Presiden Soekarno yang dapat dianggap sebagai peletak dasar bentuk akomodasi ini. Itu secara simbolis dapat dilihat ketika ia memerintahkan dibangunnya masjid negara yang kecil di halaman istana (Baiturrahim) dan masjid agung di ibukota Jakarta (Istiqlal). Namun demikian, Presiden Soeharto-lah yang membentuk dan mengembangkan format akomodasi infrastruktural semacam ini, yang ikut serta terutama dalam upaya "statis" guna memenuhi kebutuhan-kebutuhan komunitas Muslim akan tempat-tempat ibadah.

Indikasi penting dari pendekatan ini dimanifestasikan dalam penyediaan anggaran belanja negara untuk membiayai "proyek keagamaan" ini. Dalam Repelitanya yang pertama (1969-1974),

negara telah mengalokasikan dana sebesar 475 juta rupiah untuk membiayai pembangunan masjid-masjid. Pada saat negara mengumumkan Repelitanya yang keempat, jumlah tersebut meningkat mencapai 29 milyar rupiah.[87]

Adalah keliru untuk mengasumsikan bahwa negaralah yang terutama, apalagi satu-satunya, pihak yang paling bertanggung-jawab atas pembangunan masjid-masjid tersebut. Masyarakat Muslim sendiri menggunakan dana dalam jumlah yang besar, yang dikumpulkan dari bermacam sumbangan dan amal pribadi, untuk membangun masjid-masjid yang tak terhitung jumlahnya. Namun demikian, agaknya masuk akal untuk mengatakan bahwa meningkatnya pengeluaran anggaran negara, terutama yang dialokasikan untuk membiayai pembangunan masjid-masjid, turut mempengaruhi berkembangnya jumlah masjid di negara ini. Bertambahnya jumlah masjid dari 507.175 pada 1985 menjadi 550.676 pada 1990 (meningkat sekitar 8,6% dalam satu Repelita), sebagiannya dapat dinisbatkan kepada peningkatan dramatis anggaran belanja negara di atas.[88]

Sementara itu, pada 1982, Presiden Soeharto juga mendirikan Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila (YAMP), sebuah yayasan semi-negara yang didirikan terutama untuk mengembangkan infrastruktur sosial-keagamaan kaum Muslim. Karena kenyataan bahwa yayasan ini beroperasi di bawah pimpinan Presiden Soeharto, dan di bawah pimpinan para pejabat negara dan/atau bekas pejabat senior negara, YAMP menarik minat hampir seluruh pegawai sipil dan anggota ABRI yang Muslim untuk menjadi kontributor-kontributor tetapnya. Selama hampir sepuluh tahun

[87]Lihat, "Sujud Syukur, Semoga Mabrur," Tempo, 6 Juli 1991, h. 28.

[88]Lihat, "Sujud Syukur, Semoga Mabrur," Tempo, 6 Juli 1991, h. 28.

kehadirannya, YAMP telah berhasil mengumpulkan dana lebih dari 83 milyar rupiah (1991). Dari jumlah ini, 49 milyar rupiah digunakan untuk membangung 449 buah masjid.[89]

Pada awal 1990-an, atas permintaan Majelis Ulama Indonesia (MUI), yayasan ini juga menyatakan komitmennya—selama beberapa tahun—untuk mendukung secara finansial pengiriman 1.000 orang dai (mubalig Muslim) ke daerah-daerah transmigrasi.[90]

Bentuk paling fenomenal dari akomodasi infrastruktural ini adalah keinginan negara untuk tidak hanya mengizinkan, melainkan juga membantu pendirian sebuah bank Islam, yakni Bank Muamalat Indonesia (BMI), pada 1991.[91] Seperti masalah jilbab dan hukum pengadilan agama, gagasan bank Islam, yang diperkenalkan untuk pertamakali pada 1973, pernah dirasakan sebagai sesuatu yang melekat pada kontroversi negara Islam. Dapat dimengerti, dengan situasi hubungan politik antara Islam dan negara saat itu, gagasan bank Islam tidak dapat direalisasikan dengan segera. Kini, karena pandangan bahwa Islam merupakan ancaman ideologis terhadap negara sudah makin memudar, tidak ada alasan apa pun bagi negara untuk menghalangi didirikannya bank semacam itu.[92]

---

[89]Lihat, "Ratusan Masjid, Seribu Dai," Tempo, 6 Juli 1991.

[90]Lihat, "1000 Dai untuk Transmigran," Tempo, 10 November 1990, h. 117.

[91]Di Istana Bogor, Presiden Soeharto mensponsori mobilisasi dana besar-besaran, yang mencapai jumlah lebih dari 110 milyar rupiah, untuk digunakan sebagai modal awal operasi BMI. Untuk paparan lebih lengkap, lihat "Bank dengan Agunan Amanah," Tempo, 9 November 1991, hh. 22-23; "Mengapa Baru Sekarang Berdiri," Prospek, 2 November 1991, hh. 72-74; dan "Bank Istimewa, Tanpa Bunga," Editor, 9 November 1991, hh. 75-76.

[92]Lihat, sekadar contoh, M. Dawam Rahardjo, "Bank Muamalat," Tempo, 2 November 1991, h. 39.

Sejak awal, gagasan didirikannya bank Islam didorong oleh motif-motif agama dan ekonomi. Secara keagamaan, bank Islam dimaksudkan sebagai lembaga finansial alternatif bagi mereka yang, karena keyakinan keagamaannya, tidak ingin berhubungan atau melakukan transaksi finansial dengan bank-bank komersial umum yang menawarkan dan meminta bunga, karena mereka menganggap bunga sebagai salah satu bentuk dari ribâ yang dilarang dalam Islam. Terlepas dari kontroversi yang masih berlangsung tentang apakah bunga itu termasuk ribâ atau bukan, kenyataan bahwa sejumlah kaum Muslim memandang-nya demikian mengharuskan didirikannya bank yang bebas bunga semacam itu.[93]

Secara ekonomis, bank Islam dirancang untuk membantu mengembangkan dan memobilisasi sumber-sumber ekonomi kaum Muslim Indonesia. Lebih khusus lagi, bank Islam dimaksudkan untuk membuka kesempatan-kesempatan bisnis baru dengan berperan sebagai investor, bukan sebagai kreditor atau pemberi pinjaman. Dengan beroperasi antara lain di bawah mekanisme bagi hasil (*mudhârabah*), BMI benar-benar dapat menginvestasikan modalnya kepada para pengusaha Muslim yang secara umum tidak mampu memperoleh pinjaman dari bank-bank komersial lain karena kurangnya jaminan (material) yang dibutuhkan.[94]

---

[93]Undang-undang perbankan Indonesia menyatakan bahwa bank-bank harus memberikan dan mengambil bunga. Secara hukum, pendirian BMI dimungkinkan oleh kenyataan bahwa bank itu beroperasi atas landasan bunga 0%. Lihat, "Bank Islam, atau Bunga 0%," Tempo, 6 April 1991.

[94]Lihat, "Kiat-kiat Menghindarkan Riba," Tempo, 9 November 1991, hh. 24-25; "Bunga Bank Amal, tapi Sistem Bagi Hasil," Prospek, 2 November 1991, hh. 78-79.

Akomodasi Kultural

Dalam konteks yang lebih luas, akomodasi kultural negara terhadap Islam bukanlah fenomena yang baru. Hal itu bahkan merupakan diskursus yang masih berlangsung, yang diakibatkan oleh proses akulturasi antara Islam dan berbagai kekhususan ruang dan waktu Indonesia. Hasil-hasil yang muncul dari perjumpaan kultural itu amat beragam, sebagian besarnya tergantung kepada tingkat kemampuan kelompok-kelompok yang terlibat dalam melakukan rekonsiliasi. Tetapi pada umumnya, akomodasi itu mencakup dari yang parsial (sinkretis) kepada yang total (murni).[95] Mengingat kenyataan bahwa "Islam telah mengembangkan dirinya secara amat cepat, dan secara keseluruhan dengan cara-cara damai, di sebagian besar kepulauan Nusantara,"[96] maka tidak berlebihan jika dikatakan bahwa banyak aspek kebudayaan Islam yang sudah lama relatif terakomodasi.

Salah satu di antara gambaran yang paling mencolok dari bentuk akomodasi ini, yang seringkali tidak diperhatikan, adalah diterimanya idiom-idiom Islam dalam perbendaharaan kata instrumen-instrumen politik dan ideologi negara. Dalam konteks negara Indonesia pramodern, terutama di tempat-tempat yang diperintah penguasa Muslim, istilah-istilah seperti "sultan" (penguasa), "kalipatullah" (wakil Tuhan), atau "sayidin" (tuan), digunakan sebagai sebutan-sebutan untuk para penguasa kerajaan.[97] Sementara isti-

---

[95]Butir ini diadaptasi dari analisis Benda mengenai proses Islamisasi di berbagai bagian Indonesia yang berbeda. Lihat, Harry J. Benda, The Crescent and the Rising Sun.

[96]Harry J. Benda, The Crescent and the Rising Sun, h. 11.

[97]Raja agung yang memerintah kerajaan Islam di Jawa Tengah bernama Sultan Agung. Ia mendapat julukan religio-politik "kalipatullah sayidin panatagama" (wakil Allah, penguasa dan pemimpin agama). Dalam konteks berbeda, isu sejenis juga

lah-istilah tersebut memang tidak lagi digunakan untuk menyebut aparat-aparat kenegaraan Indonesia pascakolonial, namun kehadiran idiom-idiom Islam dalam ideologi dan konstitusi negara, peraturan-peraturan pemerintah dan lembaga-lembaga politik masih tetap sangat kentara.[98]

Formulasi linguistik Pancasila merupakan salah satu indikasi yang secara gamblang menunjukkan butir di atas. Jika preposisi gramatikal dan kata sambungnya diabaikan, dapat diperkirakan bahwa sepertiga dari kata dan ungkapan dalam Pancasila terdiri dari idiom-idiom Islam. Ini termasuk kata-kata seperti "adil," "adab," "rakyat," "hikmah," "musyawarah," dan "wakil."[99] Penamaan sejumlah lembaga kenegaraan seperti "Majelis Permusyawaratan Rakyat", "Dewan Perwakilan Rakyat," atau "Mahkamah Agung" juga menunjukkan diterimanya nomenklatur Islam.[100]

Sementara itu, yang juga makin tampak jelas adalah bahwa ucapan salam Islam "al-salâm 'alaykum" secara tak resmi menjadi ucapan "salam nasional." Ini dalam pengertian bahwa para pejabat tinggi negara, termasuk Presiden, menteri-menteri kabinet, pejabat-pejabat senior, memulai pidato resmi mereka dengan ucapan salam itu. Meskipun mungkin tidak mengakibatkan konsekuensi-konsekuensi lebih jauh yang substansial, bagaimanapun gerakan

---

diangkat dalam Mark R. Woodward, Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta, Tucson: The University of Arizona Press, 1989, hh. 156-157.

[98]Untuk paparan yang lebih lengkap mengenai butir ini, lihat, Nurcholish Madjid, "Islam dan Birokrasi," Tempo, 28 Desember 1991.

[99]Saya berterimakasih kepada M. Imaduddin Abdurrahim yang menunjukkan makna penting butir ini. Wawancara di Jakarta, 26 Agustus 1991.

[100]Istilah-istilah yang dikutip di atas diambil dari perbendaharaan kata Islam, yakni: majlis, musyâwarah, ra'yah, dîwân, wakîl, dan mahkamah.

"kultural" ini memperlihatkan langkah penting yang menunjukkan akomodasi kultural negara terhadap Islam.

Akomodasi jenis ini juga kembali diperkuat dengan diselenggarakannya peristiwa kultural Islam yang amat megah yang berlangsung sebulan penuh, yakni Festival Istiqlal, di Jakarta pada 1991 dan 1995.[101] Peristiwa ini memberi kesempatan luar biasa yang memungkinkan berbagai ekspresi kebudayaan Islam, termasuk karya seni, arsitektur, kaligrafi, film, musik, dan tari dipamerkan secara nasional. Di balik aspek fisik pameran tersebut, festival ini juga membawa makna simbolis yang jauh lebih besar. Mengingat berbagai situasi pada akhir 1980-an dan awal 1990-an yang membesarkan hati, yang menandai fase baru membaiknya hubungan politik antara Islam dan negara, tampaknya cukup wajar jika dikatakan bahwa peristiwa kultural ini dirancang untuk menyimbolkan apresiasi negara terhadap dimensi-dimensi kultural Islam. Yang lebih penting lagi, seakan menegaskan tumbuhnya artikulasi baru idealisme dan aktivisme Islam, peristiwa itu juga dimaksudkan sebagai dukungan terbuka terhadap paham mengenai kebudayaan Islam Indonesia dan dorongan bagi pengembangannya lebih jauh.

Antara lain melalui "langkah-langkah kultural" semacam itulah negara dapat memainkan perannya dalam proses integrasi antara Islam dan negara di Indonesia. Islam tidak lagi dianggap se-

[101]Dilaporkan bahwa, biaya penyelenggaraan festival itu, yang jumlahnya mencapai 4 milyar rupiah, diperoleh dari sumbangan-sumbangan pribadi. Keterlibatan negara dalam peristiwa ini ditandai oleh partisipasi aparat-aparat tingkat tingginya (presiden, menteri-menteri kabinet, gubernur-gubernur, dan lainnya) dalam susunan panitia penyelenggaranya. Lihat, sekadar contoh, "Sajian Akbar Budaya Islam," Editor, 26 Oktober 1991, hh. 26-28; dan "Budaya Islam Bangkit dari Indonesia," Panji Masyarakat, 1-10 November 1991, hh. 16-24.

bagai "sesuatu yang asing", melainkan sebagai faktor komplemen-ter yang turut membentuk corak dan konstruk negara kesatuan Indonesia, sebagaimana halnya kesatuan-kesatuan sosial-keagamaan lainnya—Katolik, Protestan, Hindu, dan Buddha.

Dari apa yang sudah dipaparkan di atas, jelaslah bahwa tidak ada sesuatu yang khas dalam pendirian negara yang makin lama makin akomodatif terhadap Islam. Tidak setiap bentuk akomodasi baru dalam substansi. Beberapa di antaranya—Undang-Undang Pendidikan Nasional, Undang-Undang Peradilan Agama, kepu-tusan bersama tingkat menteri tentang Bazis—memperlihatkan perluasan atau kelanjutan dari praktik-praktik yang sudah lama ada. Dan meskipun pembentukan ICMI, yang seringkali diang-gap sebagai puncak dari sikap akomodatif negara terhadap Islam, hingga tingkat tertentu memperkuat posisi tawar-menawar politik Islam, organisasi itu tidak dapat (dan kemungkinan besar tidak akan pernah dapat) menyaingi peran menentukan dari saluran-saluran penting lainnya semacam LSM, Muhammadiyah, NU, MUI, Golkar, dan birokrasi. Tidak berlebihan jika dikatakan bah-wa makin besarnya jumlah wakil-wakil Islam yang baru baik di parlemen maupun kabinet, seperti dipaparkan dalam bab-bab ter-dahulu, sebagian besar disebabkan oleh makin beragamnya pen-dekatan yang ditempuh generasi baru pemikir dan aktivis politik Islam dalam mengartikulasikan dan merealisasikan kepentingan-kepentingan sosial-ekonomi dan politik mereka.

Dengan perspektif ini dapat dikatakan bahwa, dalam hal ini, negara pada dasarnya hanya memperkuat saluran-saluran struk-tural, infrastruktural, dan kultural kaum Muslim dalam rangka mengartikulasikan dan merealisasikan agenda-agenda sosial-ke-agamaan, ekonomi, dan politik mereka. Namun demikian, meng-

ingat corak hubungan politik antara Islam dan negara pada masa lalu, langkah-langkah akomodatif tersebut tidak diragukan lagi berperan sebagai indikasi-indikasi penting yang menunjukkan, betapa pun simboliknya, memudarnya rasa permusuhan negara terhadap Islam.

KEKUATAN-KEKUATAN KE ARAH AKOMODASI

Faktor-faktor apa sajakah yang terutama mendorong negara untuk mengambil langkah-langkah akomodatif terhadap Islam? Beberapa pengamat cenderung melihat fenomena ini dalam kerangka analisis mengenai tipe kepribadian pemimpinnya, tidak dalam perspektif sosiologis yang lebih luas. Maksudnya, keseluruhan langkah akomodatif tersebut dipandang tidak lebih dari proyek politik Soeharto, yang dirancang terutama untuk memperoleh dukungan politik terhadapnya dari kaum Muslim. Secara lebih spesifik, langkah-langkah itu dimaksudkan untuk "menaikkan posisinya dalam rangka memenangkan pemilihan umum [1993]."[102]

Sedikitnya ada dua alasan penting yang memperkuat pandangan ini. Pertama, "ketepatan historis" (historical timing) di mana inisiatif untuk melakukan upaya-upaya akomodatif tersebut berlangsung, dari satu ke yang lainnya, dalam jangka lima tahun (1988-1993), suatu periode yang ditandai oleh makin tumbuhnya kepedulian orang akan suksesi. Karena alasan ini, mengingat kepentingan Presiden untuk berusaha kembali menduduki kursi kepresidenan setelah pemilihan umum 1993 (terlepas dari

[102]Lihat, "Call to the Faithful," Far Eastern Economic Review, 14 Desember 1989, h. 34. Lihat juga, "Muslim Ticket," Far Eastern Economic Review, 20 Desember 1990, h. 10.

pernyataannya sebelum itu bahwa jabatan kepresidenannya saat itu—mulai 1988—adalah yang terakhir), langkah-langkah akomodatif di atas dengan mudah dipandang sebagai upaya-upaya disengaja untuk mencari dukungan politik kaum Muslim. Selain itu, kenyataan bahwa sejumlah pemimpin Muslim terkemuka dan organisasi Islam, dipimpin Alamsyah Ratu Perwiranegara (mantan ajudan Presiden Soeharto, Menteri Agama, dan Menko Polkam), pada September 1989 dan Mei 1992 mengeluarkan kebulatan tekad agar Soeharto kembali bersedia dipilih sebagai Presiden hanya memperkuat analisis ini.[103]

Alasan kedua, mungkin faktor yang terpenting, adalah anggapan mengenai makin melemahnya cengkeraman Soeharto atas kelompok militer—yang, bersama birokrasi, menjadi tulang punggung rezim Orde Baru. Seperti diamati oleh Liddle,

> Setelah seperempat abad, cengkeraman Soeharto terhadap kekuasaan mulai menampakkan tanda-tanda melemah. Bukti penting pertama melemahnya cengkeraman tersebut terjadi pada Maret 1988, ketika calon wakil presiden yang diusulkannya [Sudharmono] ditentang secara keras dan terbuka oleh wakil-wakil militer pada suatu sidang Ma-

[103]Di bawah koordinasi Alamsyah, pada 30 September 1989, 21 tokoh Muslim terkemuka mengeluarkan pernyataan yang tidak dipublikasikan berisi permohonan mereka agar Presiden Soeharto bersedia kembali dipilih sebagai presiden untuk keenam kalinya pada 1993. Di tengah kontroversi mengenai layak atau tidaknya kebulatan tekad yang bernada politis semacam itu, mengingat bahwa pemilihan umumnya sendiri baru akan dilaksanakan empat tahun kemudian, langkah itu didukung secara antusias oleh beberapa ulama di Jawa Timur. [Lihat, "Halal-Haramnya Kebulatan Tekad," Tempo, 26 Mei 1990, hh. 22-28.]. Dalam penampilan yang lebih meriah (terlepas dari penolakan diam-diam organisasi-organisasi Islam lain seperti ICMI dan HMI), Alamsyah juga memelopori "doa bersama" pada Mei 1992 untuk tujuan mencari dukungan politik kaum Muslim terhadap Presiden Soeharto. [Lihat, "Dua Halaman Doa untuk Mohammad Soeharto," Tempo, 9 Mei 1992, hh. 23-31.].

jelis yang menggemparkan. Pada akhirnya Soeharto berhasil, tetapi ia sudah diberi peringatan bahwa kelompok militer secara keseluruhan dan khususnya jenderal-jenderal senior melihat ke depan, ke suatu saat ketika mereka, baik sebagai individu maupun lembaga, akan tetap menjadi pemain, sementara ia sendiri tidak lagi.[104]

Seperti telah dikemukakan, pada akhirnya Soeharto tetap bertahan. Tetapi keretakan tersebut tidak hilang dengan berakhirnya Sidang Umum MPR. Segera setelah Sidang Umum berakhir, kelompok militer berusaha memperkuat posisi politik mereka dengan menguasai kepemimpinan Golkar di daerah-daerah. Bahkan, "dilaporkan bahwa para jenderal juga mulai mendorong para aktivis mahasiswa di Bandung, Yogyakarta dan kota-kota lainnya untuk mengadakan protes menyangkut isu-isu lokal"[105] dan "menuntut agar Soeharto mundur dari kekuasaan."[106]

Jawaban Soeharto terhadap tantangan tersebut tidak kalah kerasnya. Pada Sepetember 1989, sekembalinya dari perjalanan ke Moskwa dan pertemuan Gerakan Non-Blok di Belgrade, ia menanggapi tantangan di atas dengan ancaman untuk "menggebug" siapa pun yang coba-coba menggulingkannya dari kekuasaan secara tidak konstitusional. Dalam berbagai laporan jurnalistik, dilaporkan bahwa ia mengatakan,

Bicara terus terang, mungkin hidup saya tidak akan lama lagi ... Mungkin itulah yang mereka inginkan, agar saya bisa digantikan. Tetapi kalau mereka ingin mengganti saya dengan orang lain dengan

---

[104]Lihat artikelnya, "Indonesia's Threefold Crisis," Journal of Democracy, Vol. 3, No. 4, October 1992, h. 61.

[105]R. William Liddle, "Indonesia's Threefold Crisis," h. 62.

[106]Michael R.J. Vatikiotis, Indonesian Politics Under Suharto, h. 143.

> cara-cara yang tidak konstitusional, saya akan menghukum mereka—tidak peduli apakah mereka itu politisi atau jenderal.[107]

Seluruh keadaan tersebut merupakan pesan yang jelas mengenai terdapatnya batu penghalang yang harus dihadapi Soeharto jika ia ingin (dan pada kenyataannya memang demikian) tetap menjadi presiden untuk keenamkalinya pada 1993. Pembangkangan kelompok militer secara diam-diam terhadap kepemimpinannya tidak saja menimbulkan keragu-raguan serius menyangkut dukungan tradisional mereka terhadap Soeharto, tetapi juga menimbulkan kesan bahwa mereka sendiri mungkin saja merupakan ancaman potensial bagi keinginannya untuk menjadi presiden kembali. Terutama disebabkan alasan itu, muncul argumen, "presiden [tidak hanya] melakukan manuver guna merangkul kembali kelompok militer dengan cara menempatkan orang-orang yang mempunyai hubungan dekat dengan mereka dan para mantan ajudannya dalam posisi-posisi kunci," [tetapi juga] "merangkul musuh-musuh lama, gerakan politik Islam Indonesia, dengan tujuan yang jelas untuk mengimbangi melemahnya dukungan kelompok militer terhadapnya."[108] Untuk melengkapi sudut pandang itu, banyak orang yang juga memandang kepergian Presiden Soeharto untuk menunaikan ibadah haji (bersama anggota keluarganya) ke Mekkah pada 1991 sebagai "Haji politis," sebuah pandangan yang menjengkelkan banyak Muslim.[109]

---

[107]Lihat, "Succession Scenarios," Far Eastern Economic Review, 28 September 1989, h. 31.

[108]R. William Liddle, "Indonesia's Threefold Crisis," h. 62.

[109]Untuk paparan yang lebih lengkap, lihat, "Sujud Syukur, Semoga Mabrur," Tempo, 6 Juli 1991, hh. 26-27. Lihat juga, M. Dawam Rahardjo, "Mandito," Tempo, 6 Juli 1991, h. 36.

Kedua faktor tersebut (yaitu "ketepatan historis" berlangsungnya langkah-langkah akomodasi dan melemahnya cengkeraman kekuasaan Soeharto atas kelompok militer) memang membuat kesahihan analisis di atas cukup logis. Namun demikian, memandang melemahnya pengaruh Soeharto atas kelompok militer sebagai katalis atau sebab bagi munculnya sikap akomodatif negara terhadap Islam bukannya tidak memiliki kelemahan mendasar.

Pertama, jelas bahwa analisis di atas terutama memusatkan perhatian pada konflik di kalangan para dedengkot (leviathans) politik Indonesia (yakni Soeharto dan para pejabat militer senior). Dengan demikian, analisis itu cenderung mengabaikan dimensi persoalan yang lebih luas. Sebagaimana diungkapkan sebelumnya, upaya-upaya akomodatif negara dipandang sebagai sebuah proyek pemberian kompensasi (countervailing project), bukan suatu keharusan politik yang didorong oleh alasan-alasan sosiologis untuk menanggapi perkembangan dinamika masyarakat negeri ini. Karena itu, bisa dipahami jika analisis itu tidak mempertimbangkan faktor-faktor kemasyarakatan yang mungkin berperan sebagai determinan potensial bagi langkah-langkah akomodatif negara terhadap Islam dewasa ini.

Kedua, penting dicatat bahwa krisis semacam itu bukan hal yang baru bagi Soeharto. Sebagaimana sudah dicatat oleh beberapa pengamat, selama dua setengah dekade kekuasaan Soeharto, ada sejumlah peristiwa serupa (meskipun derajat intensitasnya bervariasi), yang bertujuan—secara langsung atau tidak—menjatuhkan kepemimpinannya.[110] Pada 1960-an, tidak lama setelah

[110]Untuk kupasan lebih mendalam, lihat, sekadar contoh, David Jenkins, Suharto and His Generals: Indonesian Military Politics 1975-1983, Ithaca: Monograph Series, Publication No. 64, Cornell Modern Indonesian Project, Southeast

naiknya Soeharto ke tampuk kekuasaan, beberapa tokoh militer penting dalam rezim Orde Baru berusaha menentang kekuasaannya. Pada pertengahan 1970-an, di belakang protes mahasiswa selama kunjungan Perdana Menteri Jepang Kakuei Tanaka pada Januari 1974, beredar kasak-kusuk mengenai ambisi beberapa jenderal untuk menjatuhkan Soeharto.[111] Akhirnya, pada awal 1980-an, akibat sambutan yang disampaikannya pada pertemuannya dengan para panglima ABRI di Pekanbaru dan pertemuannya dengan pasukan khusus ABRI Baret Merah (Kopassandha) di Cijantung, yakni mengenai keharusan ABRI mempertahankan ideologi Pancasila, ia mendapat kritik keras dari sejumlah purnawirawan ABRI yang bergabung dalam Yayasan Lembaga Kesadaran Berkonstitusi (YLKB) dan Forum Studi Komunikasi TNI-AD (FOSKO). Bersama-sama dengan sejumlah tokoh sipil yang bersikap kritis terhadap kepemimpinan Soeharto, mereka merumuskan kritik mereka dalam bentuk "Pernyataan Keprihatinan" dan mengirimkannya ke DPR.[112]

Namun demikian, menarik untuk dicatat bahwa dalam menghadapi krisis-krisis itu, tidak satu pun strategi Presiden Soeharto yang tampak melibatkan upaya untuk membangun aliansi dengan sebuah kelompok massa. Pada dasarnya, ia menempuh pendekatan "tour of duty" (peralihan tugas). Skema itu dijalankan dengan cara memindahkan atau mempromosikan para pengritiknya ke posisi yang secara politis tidak penting (atau sekadar posisi kehormatan), atau dengan cara membebastugaskan mereka sama

Asia Program, Cornell University, 1984. Lihat juga Michael R.J. Vatikiotis, Indonesian Politics Under Suharto, terutama bab III, hh. 60-91.

[111]Michael R.J. Vatikiotis, Indonesian Politics Under Suharto, hh. 68-75.

[112]Lihat, Ulf Sundhaussen, "Regime Crisis in Indonesia: Facts, Fiction, Predictions," Asian Survey, Vol. XXI, No. 8, August 1981, hh. 815-837.

sekali. Bersamaan dengan itu, seperti ditunjukkan sebelumnya, ia mengangkat orang-orang yang dianggap setia dan dekat dengannya untuk menduduki posisi-posisi kunci. Selain itu, karena banyak para pengritiknya dari kelompok militer "yang bergerak di sektor bisnis dan kerapkali bergantung kepada kontrak-kontrak yang diberikan pemerintah, pemerintah memutuskan hubungannya dengan perusahaan-perusahaan yang dimiliki atau dijalankan oleh orang-orang itu."[113]

Dengan pola tangkisan semacam itu, pandangan bahwa tanggapan-tanggapan simpatik rezim Orde Baru terhadap aspirasi komunitas Muslim mencerminkan sebuah cara untuk meraih dukungan politik kelompok yang terakhir dalam rangka mengimbangi apa yang dipandang sebagai melemahnya kekuasaan Soeharto atas kelompok militer, tampaknya tidak mempunyai landasan yang kuat.

Terakhir, apabila upaya mempertahankan jabatan presiden untuk keenamkalinya merupakan motif utama di balik manuver yang dilakukannya, maka secara teoretis Soeharto sebenarnya tidak membutuhkan dukungan politik langsung dari massa, mengingat corak pemilihan umum (dan rezim Orde Baru pada umumnya) jauh dari dapat disebut kompetitif. Terlepas dari adanya oposisi kelompok-kelompok militer tertentu terhadapnya, ia telah (dan masih) menguasai mesin pemilihan umum negara yang utama (yaitu Golkar). Sebagai Ketua Dewan Pembina Golkar, Soeharto memiliki kekuasaan amat besar yang berpengaruh antara lain dalam proses seleksi nama-nama calon Golkar untuk anggota DPR.

---

[113]Ulf Sundhaussen, "Regime Crisis in Indonesia: Facts, Fiction, Predictions," h. 828.

Seperti ditunjukkan dalam laporan Tempo pada saat selesainya daftar calon Golkar pada Pemilu 1992,

> DPP Golkar harus memperbaiki daftar calonnya atas permintaan dari Ketua Dewan Pembina Golkar Soeharto. ... Walau sekadar saran atau permintaan, atau apalah namanya, karena itu datang dari Ketua Dewan Pembina — menurut anggaran dasar dan anggaran rumah tangga Golkar memiliki kekuasaan yang amat besar—hal tersebut tentu menjadi amat perlu diperhatikan Golkar.[114]

Ditunjang juga oleh hak prerogatifnya untuk mengangkat anggota MPR (yang bertugas memilih presiden dan wakil presiden) dalam jumlah yang cukup besar, aspirasinya untuk kembali menduduki kursi kepresidenan sebenarnya sangat terjamin. Berdasarkan alasan-alasan itu, rasanya cukup aman jika disimpulkan bahwa langkah-langkah akomodatif di atas tampaknya tidak berkaitan langsung dengan tindakan penyeimbangan yang dilakukan Presiden Soeharto dalam rangka mengamankan posisinya untuk memenangkan kursi kepresidenan pada 1993.

Meskipun demikian, secara teoretis amatlah ceroboh jika kedua faktor di atas diabaikan sama sekali dalam upaya mencari penjelasan yang memadai mengenai faktor-faktor yang turut menyebabkan langkah-langkah akomodatif negara terhadap Islam. Dengan mempertimbangkan analisis di atas, mungkin kedua faktor itu berperan sebagai faktor "pendorong" (meskipun bukan berarti penentu) bagi diambilnya langkah-langkah akomodatif tersebut. Meskipun demikian, dari perspektif yang melandasi studi ini, saya cenderung melihat langkah-langkah akomodatif itu di

---

[114]Lihat, sekadar contoh, "Pasang Surut Hubungan Islam-Beringin," Tempo, 21 September 1991, h. 22.

bawah terang dua unsur utama yang mencirikan corak sosiologis dan politis komunitas Muslim Indonesia sepanjang dua dekade terakhir atau sekitar itu.

Pertama, sepanjang 25 tahun terakhir atau sekitar itu, kaum Muslim telah mengalami proses mobilisasi sosial-ekonomi dan politik yang cepat. Sebagian besarnya karena hasil pembangunan ekonomi Indonesia (terutama di bawah rezim Orde Baru) dan meluasnya akses ke pendidikan modern yang lebih tinggi (di dalam maupun di luar negeri), kaum Muslim telah berhasil mentransformasikan diri mereka sendiri menjadi sebuah entitas "menengah"—secara sosial, ekonomi dan politik. Dalam setting nasional dewasa ini, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa mereka menduduki bagian terbesar (sesudah etnis Cina) dalam konfigurasi "kelas menengah" negeri ini, yang terutama tercermin dalam sektor birokrasi negara, swasta, dan profesional.[115] Pada tingkat ini, mereka tidak lagi dapat dicemooh, seperti pernah dilakukan oleh Hadisubeno (bekas Ketua Umum PNI), sebagai kaum sarungan—sebuah ejekan sosial-keagamaan, ekonomi dan politik yang mengandung arti keterbelakangan dan pinggiran. Demikian pula, kepentingan mereka tidak lagi bisa diabaikan begitu saja.

Sebagai kelompok paling mencolok yang muncul dalam bentuk itu, mereka juga memiliki aspirasi tertentu yang harus ditanggapi secara memadai oleh rezim Orde Baru, yang pada kenyataannya relevan dengan upaya peningkatan legitimasi rezim itu sendiri. Dalam hal ini, mengingat posisi sebagian besar komunitas Muslim di masa lalu yang amat lemah, cukup aman bagi kita

[115]Untuk paparan lebih jauh, lihat Aswab Mahasin, "The Santri Middle Class: An Insider's View," Richard Tanter and Kenneth Young (eds.), The Politics of Middle Class Indonesia, hh. 138-144.

untuk menyatakan bahwa mereka sangat membutuhkan saluran-saluran yang memungkinkan mereka mengartikulasikan dan merealisasikan kepentingan sosial-ekonomi, keagamaan dan politik mereka.

Menurut saya, dalam konteks itulah pemerintah Orde Baru memulai langkah-langkah akomodatif di atas. Menolak upaya-upaya akomodatif itu hanya akan memperkuat citra tentang tidak tanggapnya rezim menghadapi tuntutan-tuntutan masyarakat. Lagi pula, hal itu akan menyulut ketegangan-ketegangan yang pada akhirnya mungkin akan meruntuhkan legitimasi rezim. Sebaliknya, mengambil langkah-langkah akomodatif akan melahirkan dukungan dan meningkatkan legitimasi. Jika selama ini, seperti sudah dikatakan banyak orang, legitimasi pemerintah Orde Baru terutama didasarkan kepada keberhasilannya dalam terus-menerus membangun perekonomian dan menciptakan stabilitas negeri ini, dengan mengakomodasi kepentingan-kepentingan Islam, maka Orde Baru akan memperoleh legitimasi kultural dan politik yang substansial.

Kedua, faktor yang mungkin paling menentukan bagi negara untuk mengambil langkah-langkah akomodatif semacam itu, adalah transformasi intelektual generasi baru pemikir dan aktivis politik Muslim. Sebagaimana sudah dibahas panjang-lebar dalam bab IV, V dan VI, dalam upaya mengembangkan hubungan politik yang mesra dan saling melengkapi antara Islam dan negara, mereka telah melakukan proses transformasi inteklektual yang intens, yang memungkinkan mereka untuk mengembangkan paham mengenai gagasan dan praktik politik Islam yang substansialistik, bukan yang legalistik-formalistik. Karena corak integratif intelektualisme dan aktivisme baru tersebut, terlihat beberapa indikasi yang menjanjikan bahwa Islam politik (dalam formatnya yang baru) tidak akan berbenturan dengan konstruk kesatuan nasional negara-

bangsa Indonesia. Dengan demikian, tranformasi intelektual itu benar-benar telah meminimalkan, jika tidak menghilangkan sama sekali, kesahihan "konvensi" bahwa Islam politik niscaya merupakan ancaman terhadap negara atau bangsa.

Berdasarkan perkembangan itu, tidak ada lagi alasan yang sah bagi negara untuk mengucilkan Islam politik dari proses politik bangsa ini. Sehingga, mengakomodasi gagasan dan praktik Islam politik yang telah mengalami transformasi di atas menjadi keharusan imperatif bagi negara dalam rangka menghindari ketegangan-ketegangan di satu sisi, dan meningkatkan legitimasinya di sisi lain.

Ringkasnya, sebagai sebuah jawaban analitis terhadap sudut pandang yang kini dominan bahwa upaya-upaya akomodatif negara dan kemesraannya terhadap Islam semata-mata adalah manuver Presiden Soeharto untuk mengamankan jabatan presidennya pada 1993, masuk akal jika dikatakan bahwa tanpa transformasi intelektual semacam itu, upaya-upaya akomodatif tersebut mungkin tidak akan terwujud. Dengan kata lain, jika Islam masih menganut idealisme dan aktivisme politiknya yang lama, di mana perjuangan demi pembentukan negara Islam atau negara yang berdasarkan ideologi Islam menjadi tujuan utamanya, maka langkah-langkah akomodatif di atas atau pun sikap politik negara yang ramah mungkin tidak akan terjadi.

INTEGRASI ATAU SEKTARIANISME: POLITIK AKOMODASI, MENGARAH KE MANA?

Tidak semua pemikir dan aktivis Muslim senang dengan proses berkembang dengan baiknya sintesis yang pas antara Islam dan

negara seperti dipaparkan di atas. Setidak-tidaknya ada dua paradigma yang cukup kuat yang tampak memunculkan tantangan serius untuk dilakukannya evaluasi positif terhadap politik akomodasi dewasa ini, khususnya (1) pandangan pesimistis Deliar Noer; dan (2) reaksi Abdurrahman Wahid yang bernada memberi peringatan.

Deliar Noer pada intinya berpendapat bahwa tidak ada yang berubah dalam watak utama rezim Orde Baru. Dengan menggarisbawahi kalimat yang dikutip pada awal bab ini, mantan anggota Staf Pribadi Presiden Soeharto (1968) itu, yang sejak akhir 1970-an terus menjadi salah seorang pengritik yang paling keras terhadap rezim Orde Baru,[116] berpandangan bahwa upaya-upaya akomodatif di atas sebenarnya tidak mencerminkan "perubahan yang signifikan dari kebijakan-kebijakan awal Orde Baru." Ini khususnya benar sehubungan dengan pandangan tokoh-tokoh tertentu bahwa pemerintah tetap tidak melunak sikapnya—tidak serta-merta dalam pengertian religio-ideologis, tetapi lebih dalam pengertian realpolitik—terhadap Islam politik (dan juga terhadap kekuatan-kekuatan lainnya yang mem-bangkang). Baginya, sepanjang 25 tahun pemerintahannya, rezim Orde Baru pada hakikatnya tetap berwatak tidak inklusif dan terobsesi dengan program-program depolitisasi sebagai alat untuk mempertahankan kekuasaan. Dalam kata-kata Deliar,

> Program depolitisasi ini lebih keras dibandingkan dengan kelonggaran rezim terhadap Islam. ... Tampak jelas bahwa depolitisasi itu ti-

---

[116]Untuk paparan lebih jauh mengenai kritiknya terhadap rezim, lihat karyanya, Islam, Pancasila dan Asas Tunggal, Jakarta: Yayasan Pengkhidmatan, 1984. Lihat juga karyanya, Ideologi, Politik dan Pembangunan, Jakarta: Yayasan Pengkhidmatan, 1983.

> dak berkurang. Sebaliknya, malah makin menguat. Secara umum, ini ditunjukkan oleh proses seleksi baru [terhadap calon-calon anggota parlemen pada 1992] lewat apa yang dikenal dengan sebutan Litsus (Penelitian Khusus).[117]

Deliar benar ketika menunjukkan watak rezim Orde Baru yang tidak inklusif dan ingin menyingkirkan lawan-lawan politiknya. Namun demikian, dengan mengemukakan hal itu, ia sebenarnya beroperasi dalam wilayah analisis yang berbeda, yang tampaknya tidak mempertimbangkan permusuhan politik antara Islam dan negara sebagai sebuah masalah khusus yang dihadapi pihak-pihak yang terlibat (yaitu Islam dan negara). Melainkan, meskipun mengakui corak "apologetis" idealisme dan aktivisme pemikir dan aktivis politik Islam awal,[118] ia lebih cenderung melihat manuver rezim untuk menghambat perkembangan Islam politik bukan sebagai tanggapan terhadap kecenderungan formalistik dan legalistik pemikiran dan aksi politik Islam, tetapi hanya merupakan bagian dari agenda depolitisasinya.

Karena sudut analisis yang digunakan dalam pengamatan Deliar memang berbeda dari apa yang ingin dilihat dalam studi ini, maka rasanya tidak perlu lagi bagi kita untuk lebih jauh melihat sejauh mana kebenaran sudut pandangnya itu. Namun demikian, analisis itu berharga untuk dikemukakan, karena analisis itu memperpanjang daftar peringatan terhadap euforia banyak kaum Muslim sebelumnya yang berlebihan. Di samping itu, analisis itu juga merupakan catatan penting yang mengingat-kan bahwa upa-

[117]Wawancara dengan Deliar Noer di Jakarta, 11 September 1991.

[118]Ini terutama benar sehubungan dengan penilaiannya atas karya-karya politik Mohammad Natsir sebelum Indonesia merdeka. Lihat Deliar Noer, The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942, Oxford, New York and Jakarta: Oxford University Press, 1978, h. 323.

ya-upaya untuk membangun landasan yang mutlak bagi perwujudan sistem pemerintahan yang relatif inklusif, yang merupakan salah satu tujuan utama generasi baru pemikir dan aktivis politik Islam, masih harus diperjuangkan dalam bentuk yang lebih substansial.

Mengingat fokus utama studi ini, yang justru lebih relevan adalah pandangan Abdurrahman Wahid yang bernada memberi peringatan. Ini terutama berkaitan dengan pertanyaan: akan mengarah ke manakah politik akomodasi yang kini berlangsung? Juga, apakah politik akomodasi itu mencerminkan peralihan ke arah sektarianisme yang lebih besar atau integrasi yang lebih luas?

Dalam kasus ini, Abdurrahman Wahid, hampir sendirian, berdiri pada pusat kontroversi. Ketua Umum NU itu tampil sebagai pengritik paling lantang terhadap politik akomodasi. Pada dasarnya ia menganggap fenomena akomodasi cenderung mengarah kepada sektarianisme dan eksklusivisme. Ia percaya bahwa, terlepas dari beberapa terobosan penting yang dilakukan oleh komunitas Muslim terutama para pemikir dan aktivisnya, dalam konfigurasi sosial-ekonomi dan politik babak belakangan dari pemerintahan Orde Baru, ada indikasi-indikasi yang menunjukkan bahwa mereka tetap ingin mendominasi diskursus kekuasaan di kepulauan Nusantara. Dengan berbuat demikian, mereka mengabaikan kenyataan bahwa Indonesia terdiri dari kelompok-kelompok sosial-keagamaan dan politik yang berbeda-beda. Sejalan dengan itu, ia juga menunjukkan bahwa ada beberapa isyarat yang mengindikasikan tumbuhnya kepentingan sebagian Muslim untuk mengibarkan "bendera Islam" di pekarangan negerinya sendiri.[119]

[119]Lihat, "1991: Umat Islam masih Ruwet," Tempo, 29 Desember 1990, hh. 30-31.

Namun demikian, penting dicatat bahwa kecenderungan-kecenderungan semacam itu tampaknya tidak berkembang dengan sendirinya. Menurut Abdurrahman Wahid, negara—hingga tahap tertentu—memperburuk kecenderungan tersebut dengan melibatkan dirinya dalam masalah-masalah yang terkait dengan perkara keagamaan, khususnya yang berhubungan dengan kepentingan kelompok mayoritas Muslim. Menurut pengamatannya, bukti paling mencolok yang menunjukkan penetrasi negara yang makin mendalam dalam kehidupan keagamaan mencakup pemberlakuan UUPA, dikeluarkannya keputusan bersama tingkat menteri mengenai Bazis, pembentukan ICMI, pendirian BMI, penyelenggaraan Festival Istiqlal, pengajaran bahasa Arab dalam jaringan televisi negara, dan perhatian pemerintah terhadap tuntutan sebagian kelompok Muslim berkenaan dengan pemberian label halal-haram bagi makanan kemasan.[120]

Bagi Abdurrahman Wahid, akibat-akibat lebih lanjut dari praktik-praktik tersebut bisa sangat merusak. Yang dipertaruhkan adalah tegaknya prinsip-prinsip pluralisme dan persatuan nasional. Seraya mengelaborasi kemungkinan yang mengkhwatirkan itu, dalam sebuah pertemuan rutin Majelis Reboan pada April 1991, yang dikelola oleh teman-temannya, seperti Nurcholish Madjid, Sutjipto Wirosardjono, Aswab Mahasin, Utomo Dananjaya dan Jalaluddin Rakhmat, ia dilaporkan mengatakan:

> Selain merupakan tindakan diskriminasi terhadap agama yang dianut [kelompok-kelompok] minoritas, campur tangan [negara dalam masa-

[120]Lihat, "Tak Cukup dengan sebuah Festival," Tempo, 28 Desember 1991, hh. 32-33; "Saya Presiden Taxi saja deh ...," Detik, 2 November 1991, h. 6-8; "Demokrasinya Gus Dur," Panji Masyarakat, 1-10 Mei 1991, h. 24-27; "Umat Islam masih Ruwet," Tempo, 29 Desember 1990, hh. 30-31.

> lah-masalah agama] yang berlebihan juga bakal merapuhkan integritas bangsa. ... Indonesia bukanlah negara teokratis ..., sehingga pemerintah yang berkuasa harus mempunyai batas yang jelas dalam menyelenggarakan dan melindungi kehidupan beragama. Arti demokrasi yang paling esensi adalah melindungi dan membela hak-hak minoritas. ... Jika kemudian karena beberapa hal tertentu negara atau pemerintah lebih mementingkan satu agama saja, atau hanya mengambil kebenaran dari satu sisi agama saja, itu berarti negara cenderung mengarah kepada sektarianisme.[121]

Menurut Abdurrahman Wahid, kepedulian terhadap kemungkinan saling pengaruh politik antara Islam dan negara itulah, yang memiliki potensi untuk menimbulkan sektarianisme dan eksklusivisme, yang menyebabkannya mengambil sikap kritis semacam itu. Dalam konteks ini, lebih dari yang lainnya, inisiatifnya untuk membentuk Forum Demokrasi pada Maret 1991, yang benar-benar mencakup hampir semua "unsur nasional", dimaksudkan sebagai tanggapan simbolik terhadap apa yang dianggapnya sebagai sektarianisme negara di atas.[122]

Namun demikian, persoalannya masih tetap apakah benar politik akomodasi di atas mencerminkan kecenderungan ke arah sektarianisme atau eksklusivisme? Di atas permukaan, dilihat dari hiruk-pikuk yang disebabkannya, khususnya berkenaan dengan situasi sosial-politik di mana fenomena itu berkembang, politik akomodasi tampaknya cenderung membenarkan penilaian Abdur-

---

[121]Lihat, "Demokrasinya Gus Dur," Panji Masyarakat, 1-10 Mei 1991, h. 25. Garis miring dari saya.

[122]Apa yang saya maksud dengan "unsur-unsur nasional" adalah bahwa forum itu mencakup (meskipun sama sekali tidak berarti mewakili) tokoh-tokoh Muslim, Katolik, dan Kristen. Untuk paparan lebih lengkap, lihat "Demokrasi versi Mufakat Cibereum," Tempo, 13 April 1991, hh. 18-27.

rahman Wahid itu. Sejak pertengahan 1980-an hingga awal 1990-an, dari satu kasus ke kasus lain, tindakan negara tampaknya memang sejalan dengan kepentingan-kepentingan Islam—yakni, negara menerapkan kebijakan-kebijakan yang menyenangkan hati kaum Muslim.

Akan tetapi, pada tingkat yang lebih dalam, tampaknya yang berlangsung mengesankan kebalikannya. Pertama, dilihat dari segi substansinya, tidak ada sesuatu pun yang khas dari langkah-langkah akomodatif tersebut. Sebagian besar perkara yang menyangkut akomodasi (yaitu UUPA, UUPN, Bazis dan lainnya) diundangkan semata-mata untuk memperkuat kembali praktik-praktik dan/atau institusi-institusi yang sudah ada yang terkait dengan masalah-masalah tersebut. Langkah-langkah itu ditempuh bukan untuk memperkuat derajat etatisme (dalam pengertian menyerahkan semua urusan agama dalam genggaman negara). Langkah-langkah itu juga tidak dimaksudkan untuk melahirkan sektarianisme atau eksklusivisme. Melainkan, sejalan dengan corak negara Indonesia yang bukan teokratis atau pun sekular, langkah-langkah itu lebih dimaksudkan untuk memberi saluran kepada kaum Muslim untuk menerapkan ajaran-ajaran agama mereka—sebuah sudut pandang yang juga dianut oleh sebagian kelompok Kristen.[123] Sekiranya kelompok-kelompok keagamaan lain juga menunjukkan bahwa mereka membutuh-kan hal-hal sejenis, seperti

[123]Victor Tanja, seorang intelektual Kristen terkemuka, adalah salah satu contohnya. Ia tidak melihat bahwa seluruh diskursus ini mengarah kepada sektarianisme atau eksklusivisme. Ia antara lain memandang bahwa disahkannya RUUPA merupakan langkah yang tepat untuk memungkin-kan kaum Muslim menjalankan ajaran-ajaran agama mereka. Wawancara dengan Victor Tanja di Jakarta, 2 Agustus 1991.

yang seringkali juga sudah ditunjuk-kan, maka negara tentu akan menanggapinya dengan langkah-langkah sejenis pula.[124]

Kedua, penting dicatat bahwa politik akomodasi berlangsung dalam konteks umum atmosfir rekonsiliasi antara Islam dan negara.[125] Mengingat situasinya yang semacam itu, maka upaya-upaya akomodasi itu lebih berfungsi sebagai langkah-langkah simbolis yang mengindikasikan mulai memudarnya hubungan politik yang saling mencurigai antara Islam dan negara, dan bukan sintesis aktual antara keduanya. Dalam hal ini, upaya-upaya akomodasi itu dapat dianggap mencerminkan sebuah langkah integratif sejauh Islam tidak lagi dipandang sebagai "sesuatu yang asing" yang secara religio-ideologis mengancam negara, tetapi—seperti kelompok-kelompok keagamaan lainnya yang ada—sebagai salah satu partisipan dalam diskursus sosial-ekonomi dan politik negeri ini.

Lalu mengapa kritik yang keras semacam itu, terutama yang datang dari Abdurrahman Wahid, muncul? Seperti tampak dalam berbagai laporan jurnalistik, dalam upaya menjawab pertanyaan ini, banyak pihak yang cenderung memusatkan perhatian kepada pribadi Abdurrahman Wahid sendiri, yang—dalam banyak kesempatan—mengambil sikap yang tidak populer dalam masalah-masalah yang berkaitan dengan isu-isu sosial-keagamaan dan politik (misalnya gagasannya tentang Islam sebagai faktor komplementer, pandangannya tentang pribumisasi Islam, pembelaannya terhadap pemberedelan tabloid Monitor karena menerbitkan poling pen-

[124]Bersamaan dengan dikeluarkannya surat keputusan bersama tingkat menteri mengenai Bazis, sambil menjawab pertanyaan apakah negara juga akan mengambil langkah serupa jika kelompok-kelompok non-Muslim membutuhkan dukungan seperti itu, Menteri Dalam Negeri Rudini menyatakan, "akan diisi bahtiar. Lihat, "Soal Zakat, sebelum Buka Puasa," Tempo, 23 Maret 1991, h. 75.

[125]Lihat, "Kecurigaan itu sudah Usai," Tempo, 6 Juli 1991, hh. 34-35.

dapat yang dipandang menghina Nabi Muhammad oleh banyak kaum Muslim, dan hubungannya yang relatif dekat dengan kelompok-kelompok Kristen).[126] Dengan demikian, mereka hanya menekankan berbagai perbedaan antara para pembela dan para pengritik politik akomodasi, dan tidak menjelaskan inti persoalan yang sesungguhnya.[127] Karena itu, penting bagi kita untuk melihat faktor-faktor yang lain. Dan salah satu caranya adalah dengan menekankan analisis terhadap diskursus politik akomodasionisme, baik dalam hal prosesnya maupun cara komunitas Muslim bereaksi terhadapnya.

Kenyataan bahwa idealisme dan aktivisme Islam politik telah berubah (yakni dari formalisme-legal menjadi substansialisme) dan bahwa negara telah menanggapinya secara positif tidak otomatis menjadikan konstruk (atau format) hubungan politik antara Islam dan negara transparan. Terlepas dari adanya tanda-tanda saling pengaruh religio-politik antara keduanya yang menggembirakan, sejauh ini tidak terdapat model (formula) yang jelas mengenai bagaimana Islam (juga agama-agama lain yang ada) dan negara Indonesia harus berinterkasi secara sehat. Karena itu, kecurigaan Abdurrahman Wahid bahwa hubungan itu akan mengarah kepada sektarianisme dan eksklusifisme cukup masuk akal.

Satu alasan yang mungkin dapat menjelaskan tidak adanya formula atau model yang jelas itu adalah: proses pembentukan hubungan politik yang mesra antara Islam dan negara itu ber-

[126]Lihat, sekadar contoh, "Charismatic Enigma," Far Eastern Economic Review, 12 November 1992, hh. 34-36.

[127]Lihat, "Selama Ada NU, Gus Dur Sektarian juga," Detik, 2 November 1992, h. 9; Bachrun Martosukarto, "Negara Versi Abdurrahman Wahid Versus Pancasila," Media Dakwah, Oktober 1993, hh. 70-71; Ridwan Saidi, "Undang-undang untuk siapa?" Risalah, Juni 1991, h. 66.

langsung secara sporadis. Artinya, masalah-masalah yang ada didudukkan begitu saja, tanpa pertama-tama dibicarakan terlebih dahulu secara tuntas dan sistematis oleh para elite religio-politik bangsa ini. Sehingga, apa yang sebenarnya berlangsung pada lima tahun terakhir atau sekitar itu (dari pertengahan 1980-an hingga awal 1990-an) pada dasarnya adalah saling pengaruh religio-politik yang spontan, di mana transformasi intelektual pemikiran dan aksi politik Islam sesuai dengan keinginan negara untuk menerapkan sejumlah kebijakan yang dipandang sejalan dengan kepentingan-kepentingan Islam. Mengingat situasinya yang semacam itu, maka cukup tepat jika dikatakan bahwa saling pengaruh yang ada hanya terjadi dalam bentuknya yang ad hoc. Dengan kata lain, tidak ada "kesepakatan yang dinegosiasikan" (*negotiated settlement*)[128] di kalangan para elite religio-politik negeri ini mengenai bagaimana agama dan negara harus berhubungan secara tepat.[129]

---

[128]Istilah "kesepakatan yang dinegosiasikan" diambil dari literatur mengenai transisi demokratis. Untuk paparan yang lebih lengkap, lihat Guillermo O'Donnell, Philippe C. Schmitter, and Laurence Whitehead (eds.), Transitions from Authoritarian Rule: Latin America, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1986. Lihat juga Guillermo O'Donnell and Philippe C. Schmitter, Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1986.

[129]Ideologi dan konstitusi negara pada dasarnya telah mengemukakan prinsip-prinsip pokok mengenai hubungan antara agama dan negara. Sejauh ini, prinsip-prinsip itu diangkat untuk memperkuat ungkapan religio-politis bahwa Indonesia bukanlah negara sekular dan bukan pula negara teokratis. Dengan ungkapan itu, tiap inisiatif negara untuk mengakomodasi kepentingan-kepentingan keagamaan dapat dipandang sebagai suatu usaha memfasilitasi para pemeluk agama dalam menerapkan kewajiban-kewajiban keagamaan mereka. Namun demikian, prinsip-prinsip itu tidak memberi batas yang jelas mengenai sejauh mana negara dapat campur tangan dalam perkara yang berkaitan dengan masalah-masalah keagamaan.

Dengan tidak adanya rumusan atau formula yang dapat diterima secara nasional itu, maka sulit bagi kita untuk menaksir akan seperti apakah masa depan saling pengaruh politik antara Islam dan negara. Dalam situasi ini, isu itu tetap masih merupakan teka-teki besar, dan cenderung menciptakan mitos dan spekulasi mengenai duduk perkara yang sesungguhnya dan kemungkinan akibat-akibatnya di masa depan.

Dalam kerangka analisis inilah posisi Abdurrahman Wahid dapat lebih dipahami secara bermakna. Dilihat dari keseluruhan spektrum pemikiran religio-politiknya, apa yang lebih-lebih ia khawatirkan bukanlah bentuk-bentuk material akomodasi negara terhadap Islam,[130] melainkan ketidakpastian saling pengaruh religio-politik yang diakibatkannya di masa depan. Inilah yang tampaknya mendorong Abdurrahman mengambil sikap kritis semacam itu terhadap seluruh diskursus politik akomodasi.[131] Dalam situasi seperti ini, "ketakutan terhadap yang tak dikenal",

[130]Dalam sebuah wawancara, ia secara terbuka mengecilkan arti beberapa bentuk akomodasi, misalnya pengesahan RUUPA dan pengajaran bahasa Arab lewat jaringan televisi. Lihat, "Gus Dur, Islam, dan Demokrasi," Tempo, 28 September 1991, h. 39.

[131]Beberapa kalangan bahkan menyatakan bahwa ada faktor personal yang terlibat di sini. Menyusul tumbuhnya generasi baru pemikir dan aktivis Muslim, Islam di Indonesia seringkali dipahami dalam kerangka bipolar antara "tradisionalisme" dan "modernisme". Dengan tumbuhnya intelektualisme baru pada 1970-an, perspektif dikotomis ini seringkali dipandang sudah tidak memadai lagi. Meskipun demikian, ini benar hanya dalam pengertian "intelektual"-nya, bukan dalam pengertian "organi-sasional"-nya. Meskipun ada sejumlah kegiatan yang melibatkan kedua kelompok besar itu bersama-sama pada 1970-an dan 1980-an, sentimen-sentimen "keorganisasian" keduanya tetaplah tidak hilang. Dalam konteks ini, Abdurrahman Wahid dilaporkan telah ditinggalkan dan tidak lagi diajak dalam penyelenggaraan beberapa kegiatan yang dipelopori oleh rekan-rekannya yang "modernis" (misalnya pembentukan Paramadina, pembentukan FKPI, dan lainnya). Bahkan, ia juga tidak diikutsertakan dalam proses pembentukan ICMI, yang seringkali dianggap sebagai

menyangkut akibat-akibat lebih jauh dari saling pengaruh religio-politik di atas terhadap kelompok-kelompok sosial-keagamaan lain, menimbulkan kecemasan publik. Pada saat yang sama, euforia berlebihan dari sebagian aktivis Muslim, yang antara lain menegaskan sudut pandang bahwa sekaranglah saatnya "kelompok mayoritas" memimpin "kelompok minoritas," dalam konteks yang sangat tidak pasti ini hanya memperkuat kecemasan tersebut.

Dalam konteks ini, Abdurrahman Wahid sebenarnya hanya mengingatkan rekan-rekannya sesama Muslim. Seperti dikemukakannya sendiri,

> Teman saya itu macam-macam, ada yang sosialis, nasionalis, atau campuran kedua-duanya, kaki lima, pencakar langit, abangan dan lainnya. Semuanya pada ketakutan. Prihatin semua. Sampai yang Konghucu ribut. Bayangkan saja Konghucu itu kan tidak pernah tersentuh apa-apa sejak dulu sampai sekarang.[132]

Meskipun demikian, terlepas dari kritiknya yang keras, Abdurrahman Wahid sebenarnya tidak sepenuhnya berbeda pendapat dengan rekan-rekannya sesama Muslim yang menyambut gembira tanggapan-tanggapan akomodatif negara terhadap Islam. Tidak diragukan bahwa ia, seperti banyak rekan-rekannya sesama Muslim, terobsesi dengan paham mengenai Islam sebagai sebuah "etika sosial yang harus menjadi pedoman bagi jalannya kehidupan negara dan masyarakat." Tetapi, sebagai Muslim yang juga berakar pada "tradisionalisme" Islam negeri ini, ia juga sadar

---

puncak dari politik akomodasi. Ini menjadikan seluruh diskursus saling pengaruh religio-politik di atas hampir sepenuhnya berkisar pada kalangan "modernis" saja.

[132]Lihat, "Saya Presiden Taxi saja deh ...," wawancara dengan Detik, 2 November 1991, h. 7.

bahwa ada beberapa bagian (namun tidak seluruhnya) Islam yang dapat "dibirokratisasikan" tanpa membahayakan prinsip-prinsip pluralisme atau persatuan bangsa.[133]

Sebagai kesimpulan dari pembahasan penjang di atas, dapat dengan aman dikemukakan bahwa proses saling pengaruh religio-politik yang berlangsung secara sporadis itulah, yang terjadi karena tidak adanya "kesepakatan yang dinegosiasikan," yang menyebabkan Abdurrahman Wahid menyuarakan kritik keras terhadap tanggapan-tanggapan akomodatif negara terhadap Islam. Dalam pandangannya, tanpa sebuah model atau rumusan yang diterima secara nasional, proses saling pengaruh religio-politik itu dapat berlangsung hampir tanpa batas. Dan jika itu yang terjadi, maka yang akan muncul adalah ketegangan-ketegangan, mengingat Indonesia adalah sebuah negara dengan satuan sosial-keagamaan yang sungguh amat beragam.[]

[133]Lihat, Abdurrahman Wahid, "Islam dan Masyarakat Bangsa," Pelita, 6 Juni 1986.

BAB IX

KESIMPULAN: MENUJU HUBUNGAN POLITIK YANG INTEGRATIF ANTARA ISLAM DAN NEGARA

Tetapi yang masih mengusik ialah pertanyaan hendak ke mana Islam "politik" itu, kalau pertaruhan ideologi tidak ada lagi. Ada berbagai jawaban yang sudah dilontarkan orang. Dari kalangan cendikiawan sering kita dengar perlunya Islam meningkat ke taraf ilmiah, filsafat, atau pemikiran yang besar. Ada juga yang menginginkan Islam hijrah ke bidang kebudayaan atau terjun ke dalam pembinaan masyarakat, tanpa harus mempertaruhkan umat dalam politik. Sementara jawaban itu terdengar tinggi dan mulia, dalam kenyataannya sulit membayangkan Islam yang sama sekali "absen" dari percaturan politik. Akar Islam yang mendalam di kalangan massa mau tidak mau akan menimbulkan semacam "harga politik". Cukup banyak perantara yang akan mencari titik temu yang layak antara permintaan dan penawaran.

Di samping itu, selalu ada kelompok yang menginginkan tawaran yang dekat dan kongkrit. Buat mereka ini, Islam "politik" memang perlu beralih dari pertaruhan ideologis ke percaturan politik yang lebih praktis. Karena di depan mereka ini terbentang peluang untuk membawa Islam ke dalam *power politics*. Di sanalah Islam "politik" hendak mencari formatnya yang baru.

—Aswab Mahasin[1]

[1]Aswab Mahasin, "Islam 'Politik'," *Tempo*, 2 November 1992, h. 96.

Dalam perspektif yang lebih luas, paparan penjang-lebar di halaman-halaman sebelumnya, dimaksudkan untuk menjawab pertanyaan apakah Islam dapat berjalan seiring dengan sistem politik modern di mana gagasan negara-bangsa adalah salah satu unsurnya yang penting. Mengingat bahwa Islam adalah sebuah agama yang multiinterpretatif, sebagaimana sudah ditunjukkan dalam pengantar buku ini, maka jawaban atas pertanyaan di atas bisa positif dan bisa juga negatif. Jawaban persisnya tergantung kepada jenis Islam yang manakah yang diajukan untuk dianalisis. Demikian juga, masalah hubungan politik antara Islam dan negara di Indonesia, dalam sejarah panjang hubungan politik keduanya, tergantung kepada jenis diskursus Islam politik yang manakah yang sedang berkembang.

Dengan mengurai kembali kiprah Islam politik di negara ini pada periode revolusi (pertengahan 1940-an), liberal (pertengahan 1950-an) dan Orde Baru (akhir 1960-an), studi ini menunjukkan bahwa artikulasi-artikulasi Islam yang bercorak formalistik dan legalistik, khususnya dalam kerangka idealisme dan aktivisme politiknya, besar perannya dalam menumbuhsuburkan hubungan yang saling mencurigai antara Islam dan negara. Pada tahun-tahun itu, aura ideologis Islam politik berada pada tingkat intensitasnya yang paling tinggi, yang antara lain menuntut dijadikannya Islam sebagai dasar ideologi negara atau agama resmi negara, lengkap dengan konsekuensi-konsekuensi sosial-politik yang menyertainya.

Meskipun demikian, penting untuk dicatat bahwa legalisme dan formalisme Islam di Indonesia itu tidak muncul dari ruang kosong. Untuk sebagian besar, berbagai pemikiran dan aksi itu didorong oleh perjumpaan-perjumpaan yang sifatnya negatif de-

ngan Barat, terutama sekali kolonialisme Belanda. Proses panjang dan amat menentukan dari kontrol kolonial ini, tidak diragukan lagi, punya pengaruh menyeluruh yang amat merugi-kan. Untuk sebagian besar komunitas Muslim, pengaruh itu terutama tampak nyata dalam hilangnya kesempatan-kesempatan bagi mereka untuk memperbaiki kehidupan ekonomi, mendapat pendidikan yang wajar dan menyalurkan aspirasi-aspirasi politik. Pada gilirannya, ini membatasi pilihan yang tersedia bagi para politisi Muslim untuk mengekspresikan jati diri mereka dalam era Indonesia modern. Karena itu, sebagaimana Jamâl al-Dîn al-Afghânî di Mesir yang mengibarkan bendera ideologi-politik Pan Islamisme untuk menentang kolonialisme Eropa, mereka melihat ke dalam dan mengibarkan corak "holistik" Islam dalam rangka menentang Westernisme.

Tetapi tidak semua kaum Muslim di Indonesia mendukung jenis politik ini. Sejumlah besar pemikir dan aktivis politik di Indonesia yang berpengaruh, yang menaruh kepedulian sangat besar kepada corak negara kesatuan Republik Indonesia, menolak gagasan-gagasan tersebut dan sekuat tenaga mencoba menjinakkannya pada 1950-an. Keberhasilan relatif politik penjinakan ini menyebabkan tersingkirnya Islam politik dari proses-proses politik bangsa ini. Belakangan, khususnya selama 25 tahun pertama berkuasanya rezim Orde Baru, Islam politik bahkan menjadi sasaran tembak kecurigaan ideologis-politis dan target politik penyingkiran negara. Penyebabnya, Islam politik dicurigai tidak sepenuhnya mendukung ideologi negara Pancasila.

Situasi yang menyedihkan inilah yang ingin diatasi generasi baru pemikir dan aktivis Muslim di Indonesia, yang mulai tumbuh pada 1970-an. Lewat tiga aliran atau kecenderungan intelek-

tual yang berbeda tetapi saling berkaitan dan melengkapi, yakni pembaruan teologis/religius, reformasi politik/birokrasi, dan transformasi sosial, tujuan utama yang ingin mereka capai adalah mentransformasikan sudut pandang Islam politik yang lebih awal, dari formalisme-legalisme ke substansialisme.

Berkat upaya-upaya awal mereka itu, Islam politik yang berlangsung dewasa ini telah menemukan sebuah format baru. Ciri-cirinya yang utama, yang mencakup (1) landasan teologis, (2) tujuan, dan (3) pendekatan Islam politik, dipandang sama dan sebangun dengan konstruk negara kesatuan nasional Indonesia. Dalam hal landasan teologisnya, format baru Islam politik ini tidak membutuhkan kaitan legalistik atau formalistik antara Islam dan negara (atau politik pada umumnya). Sejauh negara, baik secara ideologis maupun politis, berjalan di atas sebuah sistem nilai yang tidak bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam, maka cukup bagi para politisi Muslim untuk menyatakan loyalitas dan dukungan mereka terhadapnya. Ini menjadikan mereka dapat menerima Pancasila yang, dalam pernyataan mereka sendiri, sejalan dengan ajaran-ajaran Islam.

Dalam hal tujuannya, juga sangat jelas bahwa Islam politik tidak lagi mengaspirasikan pembentukan sebuah negara Islam. Melainkan, berdasarkan pemahaman mereka terhadap baik ajaran-ajaran Islam maupun corak sosiologis masyarakat Indonesia yang sangat heterogen, mereka berkiprah dalam rangka pembangunan sebuah sistem sosial-politik yang mencerminkan, atau sejalan dengan, prinsip-prinsip umum nilai-nilai politik Islam, termasuk keadilan, musyawarah, egalitarianisme dan partisipasi.

Akhirnya, sebagai pendekatan untuk mencapai tujuan-tujuan di atas, Islam politik tidak lagi menekankan upaya-upayanya

dalam politik partisan dengan parlemen sebagai arena perjuangan yang utama. Melainkan, Islam politik dalam format baru itu memperluas dan meragamkan mekanisme politiknya yang mencakup berbagai organisasi non-pemerintah seperti NU, Muhammadiyah, dan banyak lagi organisasi swasta lainnya. Lebih dari itu, mereka juga ikut bermain dalam partai Golkar yang berkuasa dan partai-partai politik lainnya.

Sejak akhir 1980-an, pendekatan yang lebih integratif ini telah menunjukkan tanda-tanda keberhasilannya yang menggembirakan. Islam politik tampaknya telah menemukan jalan masuk untuk mengintegrasikan dirinya ke dalam diskursus politik nasional Indonesia. Lebih dari itu, juga tampak berbagai indikasi yang menunjukkan bahwa negara mulai melihat Islam politik tidak lagi sebagai kekuatan yang mengancam, melainkan sebagai kekuatan yang melengkapi dalam pembangunan nasional Indonesia.

Bukti yang memperlihatkan perkembangan baru ini adalah sikap negara yang mulai tampak ramah terhadap Islam, yang ditandai oleh diterapkannya kebijakan-kebijakan tertentu yang dipandang sejalan dengan kepentingan sosial-ekonomi, kultural dan politik kaum Muslim. Termasuk ke dalam langkah-langkah akomodatif ini adalah disahkannya Undang-Undang Pendidikan Nasional (UUPN) yang mewajibkan diselenggarakannya pelajaran agama pada semua tingkat pendidikan baik negeri maupun swasta (1988), disahkannya Undang-Undang Peradilan Agama (UUPA) yang memperkuat posisi pengadilan-pengadilan agama dalam menyelesaikan perkara perkawinan, perceraian, rujuk, warisan dan wakaf (1989), pembentukan Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI) yang makin memperlebar jalan masuk struktural bagi kaum Muslim untuk mempengaruhi pembuatan kebijakan (1990),

kompilasi hukum Islam (1991), dikeluarkannya keputusan bersama tingkat menteri mengenai Badan Amil Zakat dan Sedekah atau Bazis (1991), dihapuskannya kebijakan lama yang melarang siswi-siswi Muslim mengenakan jilbab pada jam-jam sekolah (1991), pelaksanaan Festival Kebudayaan Islam Istiqlal (1991), pembentukan Bank Muamalat Indonesia atau BMI (1992), dan penghapusan Sumbangan Dermawan Sosial Berhadiah atau SDSB (1993).

Sebenarnya tidak ada yang sepenuhnya khas dalam langkah-langkah akomodatif negara terhadap Islam ini. Dari pembahasan panjang-lebar mengenai bentuk-bentuk akomodasi tersebut, jelas bahwa tidak setiap bentuk akomodasi itu baru dalam substansinya. Sebagian di antaranya, misalnya UUPN, UUPA, dan keputusan bersama tingkat menteri mengenai Bazis, lebih merupakan perluasan atau kelanjutan belaka dari praktik-praktik yang pernah ada. Bahkan penbentukan ICMI, yang seringkali dipandang sebagai indikasi terbesar pertama yang menunjukkan politik akomodasi negara terhadap Islam, belum (dan kemungkinan besar tidak akan pernah) mampu menandingi signifikansi struktural Muhammadiyah, NU, MUI, Golkar dan birokrasi negara dalam merealisasikan kepentingan-kepentingan Islam.

Terlepas dari itu semua, mengingat corak hubungan politik antara Islam dan negara di masa lalu, langkah-langkah akomodasi tersebut sangat jelas memperlihatkan perubahan penting, khususnya dalam apa yang disimbolkannya, dalam corak hubungan politik antara Islam dan negara yang berubah.

Sekadar menyimpulkan pembahasan ini, dapat dikatakan bahwa ada beberapa catatan penting yang perlu diangkat sehubungan dengan berbagai perubahan ini.

Pertama, kenyataan bahwa idealisme dan aktivisme Islam politik telah berubah dari formalisme-legal ke substansialisme, dan bahwa negara telah memberi tanggapan positif atasnya, tidak sepenuhnya berhasil mengatasi masalah hubungan politik antara Islam dan negara. Dengan kata lain, terlepas dari tanda-tanda yang menggembirakan, perkembangan itu tidak menunjukkan model yang jelas mengenai bagaimanakah Islam (dan agama-agama lain seperti Katolik, Protestan, Hindu dan Budha) dan negara Indonesia seharusnya menjalin hubungan yang saling menguntungkan satu sama lain.

Alasan yang mungkin dapat menjelaskan hal itu adalah, hubungan baru yang kini berlangsung hanya berputar pada penampilannya yang *ad hoc*. Berbagai masalah muncul dan dicoba diatasi, tanpa pertama-tama dibahas secara tuntas dan sistematis terlebih dahulu oleh para elite negara. Karena itu, rasanya aman jika disimpulkan bahwa apa yang sesungguhnya terjadi pada dasarnya adalah saling pengaruh yang spontan antara Islam dan negara, di mana transformasi intelektual gagasan dan praktik politik Islam berjalan seiring dengan keinginan negara untuk menerapkan sejumlah kebijakan yang dipandang mendukung berbagai kepentingan kaum Muslim. Dengan kata lain, tidak ada "kesepakatan yang dinegosiasikan" (*negotiated settlement*) di antara para elite religio-politik bangsa ini untuk memutuskan bagaimanakah sebaiknya agama berhubungan dengan negara.

Dengan tidak adanya rumusan yang diterima secara nasional mengenai bagaimana hubungan politik yang pas antara agama dan negara, maka sulit bagi siapa pun juga untuk menaksir bagaimanakah kira-kira masa depan hubungan antara Islam dan negara di Indonesia. Ini cenderung melahirkan mitos dan spekulasi me-

ngenai kenyataan duduk perkaranya dan konsekuensi-konsekuensinya yang masuk akal. Ketakpastian ini memunculkan "ketakutan terhadap yang tak dikenal," yang pada gilirannya menimbulkan kecemasan publik. Dan euforia beberapa politisi Muslim, seraya menyatakan bahwa kini "mayoritas" mulai memimpin "minoritas," hanya memperparah kecemasan itu. Pendek kata, tanpa proses "kesepakatan yang dinegosiasikan," hubungan yang baru ini akan dipandang, khususnya oleh pesaing-pesaingnya yang potensial, sebagai "sektarian" dan "eksklusif."

Kedua, transformasi intelektual gagasan dan praktik politik Islam berlangsung dalam situasi otoritarianisme dan penyingkiran politik terhadap banyak kelompok. Karena itu, muncul spekulasi apakah idealisme dan aktivisme yang diperbarui itu masih tetap kokoh jika rezim membiarkan kotak Pandora terbuka, dalam rangka menjalankan sistem pemerintahan yang lebih inklusif dan partisipatoris. Dalam negara semacam itu, di mana kebebasan menyatakan pendapat dijamin, tampaknya intelektualisme Islam baru akan ditandingi oleh aliran-aliran pemikiran lain yang lebih cenderung mempertahankan gagasan dan praktik politik Islam versi yang lebih awal.[2]

Mengingat perkembangan komunitas Muslim Indonesia pada umumnya dan para pemikir serta aktivis politiknya pada khususnya, kemunculan kembali gagasan-gagasan lama mungkin tidak terlalu perlu dikhawatirkan. Terlepas dari kemungkinan munculnya kembali diskursus politik kaum Muslim yang awal dalam bentuk pemerintahan yang demokratis, satu hal tampak pasti.

[2]Kepedulian ini juga tampak pada R. William Liddle. Lihat artikelnya, "*Media Dakwah* Scripturalism: One Form of Islamic Political Thought and Action in New Order Indonesia," makalah disampaikan pada konferensi "Intellectual Development in Indonesian Islam," Arizona State University, Tempe, 20-21 Februari 1993.

Sepanjang dua dekade terakhir atau sekitar itu, spektrum umum gagasan dan praktik politik Islam telah berubah. Lebih khusus lagi, dengan berubahnya basis sosial komunitas Muslim (berkat proses mobilisasi sosial-ekonomi dan politik yang berlangsung cepat), sebagian besar kaum Muslim di Indonesia sudah memahami perbedaan antara substansi dan bentuk, antara Islam dan organisasi politik Islam. Dalam situasi ini, tampaknya tidak ada indikasi kuat bahwa artikulasi Islam politik yang formalistik atau legalistik akan tumbuh kembali, apalagi memperoleh dukungan sebanyak yang diterimanya pada era liberal 1950-an.

Akhirnya, dengan mempertimbangkan lingkungan yang mengelilingi proses transformasi hubungan politik antara Islam dan negara, yakni dari permusuhan ke ramah-tamah, dapat disimpulkan bahwa fenomena ini masih berada pada fasenya yang sementara. Kenyataan bahwa proses itu berkembang secara agak spontan, tanpa pertama-tama dibicarakan secara serius dan sistematis oleh para elite politik negeri ini, hanya tambah menegaskan fase transisional proses itu. Dalam situasi semacam itu, ketidakpastian selalu hadir, khususnya dalam hal kelanjutan dan daya tahannya. Karena proses itu bisa mengarah ke keduanya—menjadi makin memusuhi atau makin ramah-tamah—ada baiknya kita berspekulasi mengenai kemungkinan konsolidasinya atau keruntuhannya.

Dengan mempertimbangkan faktor-faktor yang menyebabkan permusuhan antara Islam dan negara, tampaknya konsolidasi proses ini akan sangat tergantung kepada (1) keterwakilan kaum Muslim secara proporsional dalam lembaga-lembaga politik negara, dan (2) dibelanya komitmen nasional bahwa Indonesia bukanlah negara sekular. Ini mengharuskan dipertimbangkan dan diakuinya nilai-nilai keagamaan dalam proses pembuatan kebijakan.

Dalam konteks ini, cukup dikatakan bahwa konsepsi Islam politik yang formalistik atau legalistik hanya mungkin muncul kembali jika rasa ketertindasan—secara sosial, ekonomi dan politik—juga makin tumbuh. Sebagaimana dalam pengalaman-pengalaman yang telah lalu, para pemikir dan aktivisnya akan mencari penyelamatan ke dalam, dalam corak Islam yang holistik dan totalistik, untuk menentang negara yang makin pongah.[]

EPILOG

ISLAM POLITIK DI INDONESIA PASCA-SOEHARTO

> Seiring dengan lahirnya partai-partai baru di kalangan umat Islam, muncul keprihatinan menyangkut risiko yang mungkin timbul akibat penggunaan ungkapan-ungkapan dan simbol-simbol keislaman untuk kepentingan pemilu. Jika ungkapan-ungkapan dan simbol-simbol keagamaan digunakan untuk meningkatkan dukungan politik, agama akan menjadi sebuah isu yang memecah-belah kaum Muslim, dan prinsip-prinsip dan keyakinan-keyakinan yang sensitif dan mungkin tidak dapat dinegosiasikan akan membebani politik pemilu.
>
> —Amien Rais[1]

Pada 21 Mei 1998, Presiden Soeharto melepaskan kekuasaan yang telah digenggamnya selama 32 tahun. Langkah ini merupakan sebuah akhir yang cukup tiba-tiba, meskipun pada kenyataannya tuntutan atas pengunduran dirinya—yang dipelopori terutama oleh mahasiswa, para intelektual terkemuka, dan aktivis politik—telah bergema di seluruh negeri. Mundurnya

[1]Amien Rais, "Islam and Politics in Contemporary Indonesia," Geoff Forrester (ed.), *Post-Soeharto Indonesia: Renewal or Chaos?*, Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 1999, h. 201.

Soeharto adalah sebuah akhir yang tiba-tiba dalam pengertian bahwa mengingat sedemikian berkuasanya Soeharto, masyarakat sesungguhnya tidak menyangka bahwa ia akan mundur secepat itu tanpa ada usaha yang berarti, baik secara politik maupun militer, untuk mempertahankan kursi kepresidenannya. Sekalipun tanda-tanda itu ada, dan sangat jelas mengindikasikan bahwa ia telah kehilangan kendali atas apa yang biasa menjadi sumber dukungannya—yaitu tiga pilar dukungan dari birokrasi, Golkar, dan militer—banyak yang meyakini bahwa Soeharto tidak akan menyerah dengan mudah. Khususnya, ketika negara dilanda krisis yang belum pernah terjadi sebelumnya, baik secara sosial ekonomi maupun politik. Krisis moneter yang menerpa Indonesia dengan begitu hebat, yang dimulai dengan terjadinya devaluasi nilai rupiah pada Agustus 1997, adalah faktor utama yang meruntuhkan perekonomian negara.[2] Keadaan ini diikuti dengan terjadinya pertumpahan darah dan aksi perusakan besar-besaran di berbagai kota seperti Jakarta, Medan, Solo, Banyuwangi, Yogyakarta, Padang, Surabaya, dan sebagainya.[3]

[2]Untuk penjelasan yang berguna mengenai krisis yang menimpa Indonesia, lihat Richard Mann, *Economic Crisis in Indonesia: The Full Story*, Singapura: Times Books, 1998. Lihat pula karyanya, *Plots & Schemes that Brought Down Soeharto*, Singapura: Gateway Books, 1998.

[3]Lihat, “Rusuh di Medan, Padang, Yogya,” *Gatra*, 16 Mei 1998, h. 24-33; “Huru-Hara Jakarta,” *Gatra*, 23 Mei 1998. Lihat pula, esai-esai yang relevan yang dikumpulkan dalam Geoff Forrester & RJ May (eds.), *The Fall of Soeharto*, Singapura: Select Books, 1999. Dalam artikelnya yang diterbitkan dalam buku ini, Ikrar Nusa Bhakti mencatat bahwa kerusahan di Jakarta saja telah menyebabkan “lebih dari 1000 orang, yang kebanyakan adalah para penjarah, tewas terperangkap dalam mal-mal perbelanjaan yang terbakar. Angka statistik resmi menyebutkan setidaknya 2.547 ruko, 40 mal, 1.819 toko, 383 bangunan perkantoran, 535 bank, 24 restoran, 15 pasar, 12 hotel, 1.026 rumah, 2 gereja, 11 kantor polisi, 119 mobil, 821 sepeda motor, dan 9 SPBU rusak atau terbakar selama kerusuhan tersebut. Dibandingkan dengan kerusuhan sebelum-

Keadaan ini semua tampaknya dianggap sebagai waktu yang tidak tepat bagi Soeharto—yang sering mengemukakan bahwa sebagai seorang prajurit, ia bukanlah orang yang akan lari dari persoalan (dalam bahasa Jawa disebut *tinggal glanggang colong playu*)—untuk mundur. Namun, menyadari kenyataan bahwa pada akhirnya ia sendiri—ditinggalkan oleh orang-orang kepercayaan dan para pendukungnya yang telah mendukungnya paling tidak hingga Maret 1998, ketika ia dengan suara bulat dipilih kembali untuk yang ketujuh kalinya—hal ini memaksa dirinya untuk mundur.[4]

Karena itu, pada hari itu juga, ia menyatakan secara sepihak pengunduran diri dari jabatan yang telah ia duduki selama lebih dari tiga dekade. Dengan munculnya "pernyataan sepihak" tersebut—sebuah ungkapan yang dipilih secara hati-hati yang dengan sengaja dimaksudkan untuk menghindari hambatan hukum atau konstitu-

---

nya yang terjadi pada 1966 dan 1974, kerusuhan tahun 1998 dapat dipandang sebagai kerusuhan terburuk yang terjadi di Indonesia." Lihat artikelnya, "Chronology of Events Leading to the Resignation of President Soeharto," dalam Geoff Forrester & RJ May (eds.), *The Fall of Soeharto*, h. 243.

[4]Pada siang hari tanggal 18 Mei 1998, Harmoko, dalam kapasitasnya sebagai Ketua Majelis Permusyawaratan Rakyat/Dewan Perwakilan Rakyat, disertai dengan wakil-wakilnya, menyerukan agar Soeharto mengundurkan diri dari jabatannya. Dua hari kemudian (20 Mei), empat belas menteri, terdiri dari Akbar Tanjung, AM Hendropriyono, Ginandjar Kartasasmita, Giri Suseno Hadihardjono, Haryanto Dhanutirto, Justika S. Baharsjah, Kuntoro Mangkusubroto, Rachmadi Bambang Sumadhijo, Rahardi Ramelan, Subiakto Tjakrawerdaya, Sanyoto Sastrowardoyo, Sumahadi, Theo L. Sambuaga, dan Tanri Abeng menyatakan mundur dari jabatannya. Untuk paparan mengenai hari-hari terakhir Soeharto, lihat, "Reformasi Belum Selesai," *Gatra*, 30 Mei 1998, terutama h. 24-40. Lihat juga, Ikrar Nusa Bhakti, "Chronology of Events Leading to the Resignation of President Soeharto,"Geoff Forrester & RJ May (eds.), *The Fall of Soeharto*, h. 239-245.

sional—maka Wakil Presiden B.J. Habibie naik menggantikan Soeharto menduduki kursi kepresidenan.[5]

Pengunduran diri Soeharto melahirkan dampak yang amat besar dan luas. Di satu sisi, pengunduran itu menciptakan perubahan. Kendati Indonesia pada masa pasca-Soeharto—seperti banyak negara yang mengalami periode transisi—dilanda dengan berbagai ketidakpastian,[6] tidak diragukan bahwa hal itu telah membuka "kotak Pandora" politik di negeri ini. Selama bertahun-tahun, politik Indonesia telah menjadi wilayah yang terlampau sakral untuk dimasuki masyarakat Indonesia. Politik tidak diperkenankan untuk dijalankan secara kompetitif. Sebaliknya, politik lebih menjadi sebuah arena mewah yang dinikmati terutama oleh "para penjaga praetorian". Akibatnya, tidak saja masyarakat semakin lama semakin terdepolitisasi—dalam arti bahwa masyarakat tidak dapat mengembangkan gagasan dan praktik politik selain dari apa yang telah didiktekan oleh negara—tetapi masyarakat juga sering kali menghadapi konfrontasi dan kekecewaan, hingga tahap di mana politik menjadi wilayah yang harus sama sekali dihindari.[7]

Pengunduran diri Soeharto membalikkan situasi di atas. Euforia publik muncul di mana-mana, dan dengan demikian telah

---

[5]Untuk survei yang bagus mengenai periode ini, lihat Geoff Forrester (ed.), *Post-Soeharto Indonesia: Renewal or Chaos?*

[6]Pembahasan terbaik mengenai masalah ini masih tetap karya Guillermo O'Donnell dan Philippe C. Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*, Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1986.

[7]Untuk pembahasan yang bagus mengenai soal ini, lihat Michael R.J. Vatikiotis, *Indonesian Politics Under Suharto: Order, Development, and Pressure of Change*, London & New York: Routledge, 1993; Adam Schwarz, *A Nation in Waiting: Indonesia in the 1990s*, St. Leonards: Allen & Unwin, 1994.

meruntuhkan kesakralan dan keberjarakan wilayah politik. Dengan demikian, secara cukup tiba-tiba, politik menjadi sebuah ruang publik di mana setiap orang merasa bahwa mereka memiliki hak untuk terlibat di dalamnya. Didorong dengan semangat—kendati ini lebih terlihat sebagai dalih semata—reformasi, sebuah ungkapan politik yang telah menjadi populer sejak 1998, dan yang mungkin telah memberi kontribusi bagi kejatuhan Soeharto, masyarakat terlibat dalam kegiatan-kegiatan politik nyaris tanpa menghadapi kendala struktural atau sosial-budaya.

Salah satu indikasi yang paling mencolok dari relaksasi atau liberalisasi politik ini adalah munculnya partai-partai politik dalam jumlah yang luar biasa banyak—mungkin di luar bayangan siapa pun. Sebagaimana dilaporkan, antara Mei dan Oktober 1998, di tengah-tengah ketidakpastian sosial-ekonomi dan politik—yang antara lain ditandai dengan kejatuhan ekonomi, pertumpahan darah dan berbagai aksi perusakan di berbagai kota besar—muncul 181 partai politik di Indonesia.[8] Dari jumlah tersebut, 42 di antaranya dapat dikategorikan sebagai partai-partai Islam—mayoritas dari mereka menggunakan Islam sebagai simbol dan/atau asas ideologi mereka.[9] Perkembangan ini melahirkan

---

[8]Tidak semua partai tersebut terdaftar di Departemen Kehakiman. Menurut sebuah laporan, hanya 141 partai yang terdaftar. Lihat, *Partai-Partai Politik Indonesia: Ideologi, Strategi, dan Program*, Jakarta: Litbang *Kompas*, 1999, hh. xi-xii.

[9]Menurut Arsekal Salim, yang melakukan riset mendasar mengenai soal ini, 42 partai tersebut meliputi: (1) Partai Ahlu Sunnah wal Jamaah, PAS; (2) Partai Aliansi Kebangkitan Muslim Sunni Indonesia, AKAMSI; (3) Partai Abul Yatama, PAY; (4) Partai Amanah Masyarakat Madani, PAMM; (5) Partai Amanat Nasional, PAN; (6) Partai Bhakti Muslim, PBM; (7) Partai Bulan Bintang, PBB; (8) Partai Cinta Damai, PCD; (9) Partai Demokrasi Islam Republik Indonesia, PADRI; (10) Partai Dinamika Umat, PDU; (11) Partai Dua Syahadat, PDS; (12) Partai Era Reformasi Tarbiyah Islamiyah, PERTI; (13) Partai Indonesia Baru,

berbagai perspektif yang berbeda dan bahkan berlawanan—kendati tidak mesti hal yang baru—menyangkut hubungan antara Islam dan politik. Sebagian orang percaya bahwa pada dasarnya Islam politik tidak dapat memisahkan antara agama dan politik. Fakta bahwa Islam secara umum dipersepsikan sebagai instrumen ilahiah untuk memahami dunia berarti bahwa Islam seharusnya menyediakan "landasan sikap moral yang benar bagi [hampir seluruh] tindakan manusia,"[10] termasuk dalam urusan politik. Oleh sebab itu, dengan mengenyampingkan nilai keagamaan semacam itu, Islam dapat pula digunakan dan diperlakukan sebagai sebuah sumber daya politik yang utama.

PIB; (14) Partai Islam Demokrat, PID; (15) Partai Islam Indonesia, PII; (16) Partai Islam Persatuan Indonesia, PIPI; (17) Partai Gerakan Insan Muttaqin Indonesia, GIMI; (18) Partai Ka'bah; (19) Partai Keadilan, PK; (20) Partai Kebangkitan Bangsa, PKB; (21) Partai Kebangkitan Kaum Ahlussunnah Wal Jamaah, PAKKAM; (22) Partai Kebangkitan Muslim Indonesia, KAMI: (23) Partai Kebangkitan Umat, PKU; (24) Partai Kesatuan Umat Indonesia, PKUI; (25) Partai Kesatuan Wahdatul Ummah, PKWU; (26) Partai Politik Islam Masyumi, PPMI; (27) Partai Majawangi, (28) Partai Masyumi Baru, PMB; (29) Partai Nahdatul Ummah, PNU; (30) Partai Persatuan, PP; (31) Partai Persatuan Islam Indonesia, PPII; (32) Partai Persatuan Pembangunan, PPP; (33) Partai Persatuan Sabilillah, PPS; (34) Partai Pengamal Thareqat Indonesia, PPTI; (35) Partai Persatuan Tharikat Islam, PPTI; (36) Partai Politik Thareqat Islam, PPTI; (37) Partai Republik Islam, PRI; (38) Partai Solidaritas Uni Indonesia, Partai SUNI; (39) Partai Syarikat Islam Indonesia, PSII 1905; (40) Partai Syarikat Islam Indonesia, PSII; (41) Partai Umat Islam, PUI; dan (42) Partai Umat Muslimin Indonesia, PUMI. Dari jumlah tersebut, hanya 35 partai politik Islam yang memenuhi persyaratan yang ditetapkan oleh Departemen Kehakiman. Lebih dari itu, hanya 20 partai yang layak—setelah melalui proses verifikasi—berpartisipasi dalam pemilu pada 7 Juni 1999. Lihat, Arsekal Salim, *Partai Islam dan Relasi Agama-Negara*, Jakarta: Pusat Penelitian IAIN Jakarta, 1999, hh. 7-12.

[10]Fazlur Rahman, *Islam*, New York, Chicago, San Francisco: Holt, Rinehart and Winston, 1966, h. 241.

Sebagian lainnya berpandangan bahwa kelahiran kembali Islam politik merupakan sebuah fenomena logis. Seperti banyak kelompok politik lainnya yang terpinggirkan oleh pemerintah Orde Baru, Islam politik melihat kejatuhan Soeharto sebagai sebuah peluang untuk mengembangkan pemikiran politiknya sendiri yang mandiri. Karena watak negara Indonesia, baik pada masa pemerintahan Soekarno maupun Soeharto, pada praktiknya bersikap memusuhi Islam, kaum Muslim harus menyesuaikan pemikiran dan aksi mereka, dan karena itu mengambil sikap politik-keagamaan yang lunak. Seperti telah dibahas panjang-lebar pada bab-bab terdahulu, tampak bahwa selama tiga dekade terakhir, khususnya pada masa pemerintahan Orde Baru, para pemikir dan aktivis politik Muslim harus mengembangkan gagasan tentang Islam politik yang bersifat substansialis dan kurang bersifat simbolis. Pengunduran diri Soeharto dan implikasi-implikasi yang ditimbulkannya telah mendorong—atau mungkin mengembalikan hak—banyak kaum Muslim untuk merumuskan pemikiran dan aksi politik mereka—karena alasan keagamaaan maupun politik—yang mensyaratkan penggunaan Islam sebagai simbol, identitas ataupun landasan ideologis mereka.

Bab ini tidak difokuskan pada soal "politik reformasi"—sebuah ungkapan yang sering digunakan oleh banyak pengamat untuk melukiskan perkembangan politik Indonesia pasca-Soeharto, setidaknya pada bulan-bulan awal setelah kejatuhan Seoharto—secara umum. Sebaliknya, bab ini lebih membahas secara spesifik gelombang baru Islam politik yang ditandai terutama oleh kemunculan banyak partai Islam dan implikasi-implikasi yang mungkin ditimbulkannya. Perkembangan ini memunculkan sejumlah pertanyaan: Apa implikasi fenomena ini terhadap perkembangan Islam politik di masa datang? Ke mana arah politik

simbolisme Islam ini? Apakah hal ini mencerminkan kemunduran dari transformasi gagasan dan praktik politik Islam yang telah berlangsung sejak 1970-an? Apa reaksi kaum Muslim terhadap pembentukan partai-partai politik tersebut? Seluruh pertanyaaan ini merupakan masalah yang harus dijawab berkaitan dengan posisi Islam politik di Indonesia pada masa pasca-Soeharto.

KEMUNCULAN PARTAI-PARTAI POLITIK ISLAM: FRAGMENTASI AKTIVIS POLITIK MUSLIM

Kemunculan (kembali) partai-partai politik Islam adalah sebuah fenomena yang tidak dapat diabaikan dalam masa-masa reformasi yang penuh gejolak di Indonesia pada akhir 1990-an. Bahkan, selain relaksasi dan liberalisasi politik, yang muncul sebagai inti dari kondisi umum Indonesia pasca-Soeharto, dengan segera orang dapat menunjukkan bahwa kelahiran (kembali) partai-partai politik Islam merupakan ciri yang paling menonjol dari era reformasi—hal ini demikian jika politik reformasi hendak dilihat dari perspektif kelompok Islam. Pembentukan 42 partai politik Islam dalam periode 6 bulan (Mei hingga Oktober 1998), menyusul pengunduran diri Soeharto, merupakan indikasi yang terlampau jelas dari gelombang pasang Islam politik. Lebih penting lagi, hal itu juga dipersepsikan sebagai tanda kemunculan kembali Islam simbolis dan ideologis, beserta berbagai implikasi yang mungkin ditimbulkannya.

Fenomena ini telah melahirkan semacam spekulasi. Ada kecenderungan untuk melihat perkembangan ini sebagai *de javu*—upaya yang terus menerus dilakukan kalangan pemikir dan aktivis politik Muslim untuk me(re)politisasi Islam atau menegaskan

(kembali) kepentingan Islam dalam politik. Setidaknya, jika istilah "politisasi Islam" terdengar sumbang, kemunculan kembali partai-partai Islam dipandang sebagai indikator bahwa bagi (banyak) kalangan Muslim—dan mungkin bagi (banyak) praktisi politik lainnya juga—Islam dapat berfungsi sebagai sebuah sumber daya politik.[11] Meskipun hal ini dapat dibenarkan dalam sebuah masyarakat yang bebas, dan bahkan hal itu sering dipandang sebagai hak alamiah, namun pembentukan partai-partai politik berbasiskan Islam senantiasa mengingatkan publik—khususnya kalangan non-Muslim—tentang stigma sejarah dibawanya Islam ke kancah terdepan politik Indonesia. Oleh sebab itu, hal itu senantiasa dipandang sebagai upaya untuk secara legal atau konstitusional mengaitkan Islam dengan politik, atau sebagai upaya mendirikan sebuah negara yang didasarkan atas prinsip-prinsip Islam.[12]

Akan tetapi, kekhawatiran semacam itu bukan saja datang dari kalangan non-Muslim. Sebagian kelompok Muslim juga menyuarakan keprihatinan serupa karena sejumlah alasan yang berbeda. Kuntowijoyo, seorang intelektual Muslim yang sangat dihormati yang tinggal di Yogyakarta, menulis sebuah esai menggugah yang memaparkan secara garis besar enam argumen mengapa partai-partai politik Islam seharusnya tidak didirikan.[13] Seperti

[11]Lihat kumpulan esai dalam Bahtiar Effendy, *(Re)politisasi Islam: Pernahkah Islam Berhenti Berpolitik?*, Bandung: Mizan, 2000.

[12]Untuk latar belakang mengenai masalah ini, lihat pembahasan dalam Bab II. Untuk penjelasan kontemporer mengenai isu ini, lihat kumpulan esai dalam Musa Kazhim & Alfian Hamzah (eds.), *5 Partai Islam dalam Timbangan: Analisis dan Prospek*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1999; Sahar L. Hassan, Kuat Sukardiyono, Dadi M.H. Basri (eds.), *Memilih Partai Islam: Visi, Misi, dan Persepsi*, Jakarta: Gema Insani Press, 1998.

[13]Kuntowijoyo, "Enam Alasan untuk Tidak Mendirikan Parpol Islam," *Republika*, 18 Juli 1998.

banyak kaum Muslim lainnya, ia mengakui bahwa pada saat Soeharto berkuasa selama tiga puluh dua tahun, Islam secara politik terpinggirkan dalam arti bahwa para aktivis politik Muslim tidak dapat mengekspresikan pemikiran dan aksi mereka selain dari apa yang diperbolehkan oleh negara. Oleh sebab itu, hanya mereka yang memiliki—dan merasa nyaman dengan—agenda sosial-ekonomi dan politik yang sejalan dengan apa yang ditetapkan rezim Orde Baru, yang menekankan pada stabilitas dan keteraturan, yang dapat berpartisipasi dalam politik.

Meskipun demikian, dalam pandangan Kuntowijoyo—dan mungkin juga bagi banyak kaum Muslim lainnya—di balik peminggiran atau marjinalisasi politik Orde Baru itu terdapat suatu berkah. Dalam situasi di mana politik menjadi wilayah terlarang bagi banyak kaum Muslim, komunitas santri berhasil mendiversifikasi makna politik Islam dengan secara sengaja memfokuskan potensi dan energi mereka pada wilayah-wilayah yang memiliki arti strategis, seperti pembangunan sumber daya manusia. Ledakan intelektual Muslim, yang menurut Nurcholish Madjid merupakan ciri perkembangan Islam Indonesia pada pertengahan 1980-an dan awal 1990-an, merupakan hasil langsung dari pilihan tersebut.[14]

Tidak kalah penting adalah fakta bahwa mundurnya secara sengaja kaum Muslim dari wilayah politik pada tahun-tahun tersebut telah melahirkan dampak besar terhadap setidaknya dua fenomena sosial-keagamaan. Pertama, hal itu memainkan peran yang amat penting dalam membangun hubungan yang relatif harmonis antara Muhammadiyah dan NU. Setiap pengkaji Islam politik di Indonesia pasti telah mengetahui bahwa kedua organi-

[14]Lihat, misalnya, M. Syafii Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Paramadina, 1995.

sasi tersebut memiliki perbedaan-perbedaan teologis-politik yang tidak dapat didamaikan, yang memengaruhi watak hubungan antara dua kelompok sosial-keagamaan terbesar di Indonesia tersebut. Selama puncak perkembangan Islam politik di Indonesia pada era 1950-an dan 1960-an, setiap perbedaan antara Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama dapat dengan mudah berubah menjadi konflik sosial-keagamaan dan politik.[15]

Kedua, mundurnya kaum Muslim dari wilayah politik memberi kontribusi bagi terjadinya konvergensi politik-keagamaan antara komunitas santri dan abangan. Seperti telah dibahas di dalam Bab II, dikotomi antara santri dan abangan telah diaosiasikan terutama dengan perbedaan dalam pemahaman keagamaan maupun penerapan ajaran-ajaran Islam dalam kehidupan seharihari kaum Muslim Jawa. Mengingat posisi Islam dalam politik Indonesia, pengelompokan sosial-keagamaan santri-abangan ini juga telah merambah wilayah politik. Bahkan, hal itu telah memolarisasi politik era modern di negeri ini ke dalam dua pembilahan atau aliran utama. Sementara kelompok santri cenderung mengarahkan orientasi politik mereka kepada partai-partai politik Islam, kelompok abangan lebih cenderung mengekspresikan asosiasi politik mereka di dalam partai-partai berhaluan nasionalis atau komunis.[16]

---

[15]Di antara alasan mengapa Nahdlatul Ulama memisahkan diri dari Masyumi—sebuah partai politik Islam yang didominasi oleh Muhammadiyah dan unsur-unsur modernis Islam Indonesia lainnya—adalah persaingan politik-birokrasi antara Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama menyangkut Kementerian Agama. Lihat, Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1987.

[16]Untuk penjelasan lebih lengkap, lihat Clifford Geertz, *The Social History of an Indonesian Town*, Cambridge: MIT, 1965.

Interaksi (*interplay*) antara agama dan politik semacam itu mencirikan dan mempertajam skisme antara dua kelompok sosial-keagamaan tersebut. Namun, tidak adanya politik aliran pada masa pemerintahan Orde Baru memungkinkan komunitas santri dan abangan untuk bertemu secara keagamaan maupun politik. Lebih penting lagi, hal itu memungkinkan kaum Muslim untuk membangun sebuah payung besar bagi umat Islam di mana tingkat keberagamaan tidak diukur dengan ide-ide politik atau afiliasi ideologis atau kepartaian tertentu, melainkan diukur dengan menjalankan ajaran-ajaran agama.

Berdasarkan perspektif di atas, bagi Kuntowijoyo, masuknya kembali Islam ke dalam wilayah politik dapat membahayakan perkembangan yang menguntungkan tersebut. Menurutnya, pembentukan partai-partai politik berbasiskan Islam mungkin dapat: (1) menghentikan mobilitas sosial kaum Muslim; (2) menciptakan disintegrasi di kalangan kaum Muslim; (3) mendorong kaum Muslim menjadi bersikap picik, dengan menekankan tujuan-tujuan (politik) yang lebih bersifat jangka pendek; (4) mempersempit pemahaman kaum Muslim tentang Islam; (5) menghentikan lahirnya tokoh-tokoh utama Muslim; dan (6) mengalienasi generasi Muslim yang lebih muda.[17]

Kuntowijoyo benar ketika mengemukakan bahwa pendirian partai Islam dapat melahirkan implikasi-implikasi tertentu yang tidak mesti konsisten atau sejalan dengan sebagian capaian yang telah diperoleh kaum Muslim ketika mereka memusatkan potensi dan energi mereka pada isu-isu yang terkait dengan aspek-aspek non-politik Islam. Akan tetapi, banyak kaum Muslim yang tidak sejalan dengan

[17]Kuntowijoyo, "Enam Alasan untuk Tidak Mendirikan Parpol Islam," *Republika*, 18 Juli 1998.

pendapat ini. Bahkan, bukan saja mereka mendirikan partai-partai Islam, namun mereka menciptakan institusi-insitusi politik Islam dalam jumlah yang banyak, yang belum pernah ada sebelumnya dalam sejarah dunia Muslim. Kehadiran empat puluh dua partai Islam sungguh merupakan tantangan nyata terhadap pandangan tersebut.

Keprihatian Kuntowijoyo tepat selama diletakkan dalam konteks situasi sebelum Orde Baru di mana gagasan dan praktik politik Islam secara umum dipandang bersifat legalistik dan formalistik. Tidak diragukan bahwa perkembangan intelektualisme dan aktivisme Islam baru selama tiga dasawarsa terakhir telah menyumbang pada transformasi para intelektual dan praktisi Muslim dalam jumlah yang besar sehingga menganut pandangan Islam yang lebih toleran dan inklusif. Kendati demikian, banyak pihak percaya bahwa sebagian kaum Muslim masih mengaspirasikan idealisme dan simbolisme politik tertentu—seperti penggunaan Islam sebagai platform dan identitas partai. Akan tetapi, keliru jika diasumsikan bahwa ini merupakan indikasi bahwa para pemikir dan aktivis politik Muslim akan selalu "menghadapkan Indonesia ke arah Mekkah". Sudut pandang ini hanya benar dalam kurun sejarah tertentu, seperti pada era 1950-an dan awal 1960-an, ketika hubungan antara Islam dan politik tidak hanya menyumbang pada lahirnya politik aliran, tetapi juga memolarisasi komunitas Muslim menjadi pengelompokan sosial-keagamaan santri dan abangan. Dengan demikian, pendapat bahwa menggunakan Islam sebagai platform dan identitas partai otomatis identik dengan mempromosikan gagasan Islam sebagai dasar negara memerlukan sejumlah faktor penjelas lainnya daripada sekadar mengandalkan penjelasan sejarah yang bersifat stigamtis.[18]

[18]Lihat, esai-esai yang relevan dalam Bahtiar Effendy, *(Re)politisasi Islam: Pernahkah Islam Berhenti Berpolitik?*

Meskipun demikian, penting untuk dicatat bahwa sejauh berkaitan dengan isu ini (yakni hubungan antara Islam dan politik), stigma sejarah—lebih dari hal lainnya—masih menjadi landasan utama persepsi populer yang berkembang. Oleh sebab itu, Kuntowijoyo tidak sendirian ketika berusaha meyakinkan atau mengingatkan publik untuk percaya bahwa pendirian partai-partai Islam pada akhirnya dapat membangkitkan kembali masa lalu—munculnya (kembali) sebuah komunitas Muslim yang antagonistik dan terpolarisasi dengan segala kemungkinan implikasinya. Seperti telah dikutip pada bagian terdahulu, bahkan Amien Rais—seorang murid Mohammad Natsir yang penting—memiliki pandangan serupa tentang otomatisnya "jika idiom-idiom dan simbol-simbol keagamaan digunakan untuk meningkatkan dukungan politik, maka agama akan menjadi sebuah isu yang memecah-belah kalangan umat Islam, dan prinsip-prinsip dan keyakinan-keyakinan yang sensitif dan tidak dapat dinegosiasikan akan membebani politik pemilu."[19] Antara lain karena keyakinan semacam itu, ia lebih memilih untuk membentuk partai yang netral secara agama seperti PAN daripada mendirikan sebuah partai Islam.

Apabila penggunaan Islam sebagai platform dan identitas partai tidak dimaksudkan untuk mengusung ide tentang Islam sebagai dasar negara, lalu mengapa sebagian praktisi politik Muslim tetap setia pada ide tentang simbolisme Islam dalam politik? Lebih dari itu, penjelasan apa yang paling mungkin digunakan untuk menjelaskan orang-orang yang masih cenderung melihat kemunculan simbolisme Islam dalam politik dewasa ini dari sudut pandang masa lalu? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, ada dua hal yang harus ditelaah: 1) dinamika hubungan

[19] Amien Rais, "Islam and Politics in Contemporary Indonesia," h. 201.

antara Islam dan negara, dan 2) relaksasi dan liberalisasi politik yang muncul akibat kejatuhan Soeharto.

Mengingat pembahasan dalam bab-bab terdahulu, tidak keliru jika dikatakan bahwa menemukan tempat yang tepat bagi Islam—atau agama apapun—dalam perkembangan sosial-budaya, ekonomi dan politik Indonesia adalah hal yang paling pokok dalam keseluruhan konstruk hubungan antara Islam dan negara. Generasi terdahulu para pemikir dan aktivis politik Islam berpandangan bahwa Islam seharusnya berfungsi sebagai dasar konsitutisi dan hukum negara. Namun, tidak semua Muslim setuju dengan gagasan untuk mengaitkan Islam secara organik dengan negara. Sebaliknya, mereka mengusulkan gagasan tentang sebuah negara yang telah terdekonfessionalisasi (*a deconfessionalized state*) berdasarkan ideologi Pancasila. Hal ini menjadikan Indonesia bukan sebagai negara Islam ataupun negara sekular, melainkan sebuah negara religius, dalam arti bahwa negara memungkinkan dan membantu warganya untuk menjalankan kewajiban-kewajiban agama mereka.

Ide tentang sebuah negara yang terdekonfessionalisasi mungkin merupakan sebuah kompromi yang tepat antara kelompok religius dan kelompok nasionalis. Akan tetapi, melihat cara bagaimana Pancasila dan UUD 1945 dirumuskan, diperkenalkan, diperdebatkan, dan pada akhirnya diterima sebagai dua landasan legal terpenting negara, muncul kesan bahwa penerimaan tersebut masih bersifat sementara (temporer). Paling tidak, penerimaan itu tidak dilandasi atas kompromi yang sejati karena tekanan dan *fait accompli* mewarnai situasi rapat-rapat panitia konstitusi. Dalam hal ini, seperti ditunjukkan oleh catatan-catatan sidang BPUPKI, Soekarno berkali-kali meminta para anggota panitia tersebut, khususnya yang berasal dari kelompok Islam, untuk segera menerima Panca-

sila dan UUD 1945 jika mereka ingin agar kemerdekaan benar-benar terwujud. Dalam pandangan Soekarno, versi lengkap dan sudah direvisi mengenai pengaturan ideologi dan konstitusi negara dapat dirumuskan ketika negara telah benar-benar berada dalam kondisi merdeka.[20]

Antara lain disebabkan hal ini, kaum Muslim dan kekuatan-kekuatan politik lainnya memperdebatkan sekali lagi isu tersebut di dalam Majelis Konstituante. Pembentukan Majelis Konstituante menyusul pemilihan umum pertama pada 1955, dengan satu-satunya tugas untuk merumuskan dasar ideologi dan konstitusi negara, menegaskan kembali sifat temporer dari Pancasila dan UUD 1945. Fakta bahwa seluruh empat partai Islam—yang terdiri dari Masyumi, Nahdlatul Ulama, PSII dan Perti—mengajukan kembali Islam sebagai dasar negara hanya merupakan pelaksanaan kewajiban konstitusional mereka berdasarkan atas aspirasi keagamaan dan politik mereka, yang mereka pandang pantas dan niscaya. Oleh sebab itu, partai-partai Muslim hendaknya tidak dilihat memiliki ambisi politik-keagamaan yang bersifat mutlak. Seperti halnya kelompok nasionalis, kelompok Muslim berharap dapat menjalani diskusi-diskusi yang bermakna dan dapat mencapai kompromi yang mungkin untuk diwujudkan. Bahkan, mereka telah berbuat demikian berkaitan dengan tugas mereka untuk merumuskan sebuah konstitusi yang jauh lebih baik—terkecuali menyangkut persoalan ideologi negara (yakni Pancasila atau Islam). Fakta bahwa Soekarno, yang didukung kelompok militer pada saat itu, tidak mau memberi kelonggaran waktu guna memungkinkan tercapainya kompromi yang sejati,

[20]Lihat, *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI)*, Jakarta: Sekretariat Negara Republik Indonesia, 1995.

dan sebaliknya lebih memilih untuk mengeluarkan dekrit presiden pada Juni 1959, yang mementahkan hasil kerja Majelis Konstituente yang melelahkan—dan dengan demikian memberlakukan kembali Pancasila dan UUD 1945, hanya membuktikan bahwa penyelesaian yang benar-benar dinegosiasikan di antara elite nasional menyangkut dua isu penting (yakni Pancasila dan UUD 1945) gagal terlaksana.[21]

Hal itu tetap demikian selama kurun empat puluh tahun kemudian. Kekuatan-kekuatan yang memiliki andil dalam kegagalan elite nasional untuk mencapai kompromi menyangkut isu-isu yang berkaitan dengan kehidupan sosial-budaya, ekonomi, dan politik negeri ini menjadi semakin jelas selama tujuh tahun masa pemerintahan Soekarno dan tiga puluh dua tahun masa pemerintahan Soeharto. Terutama pada masa pemerintahan Soeharto, posisi ideologis Pancasila dan UUD 1945 diperkuat dan ditegaskan kembali. Pancasila dan UUD 1945 dipandang sebagai dua dokumen paling sakral yang tidak dapat didiskusikan, dipertanyakan dan ditafsirkan kecuali menurut apa yang didiktekan oleh negara. Melengkapi situasi ini, Islam politik atau ideologis benar-benar dikekang dan dijadikan sebagai pihak luar dalam dinamika politik negeri ini. Selama dua puluh tahun pertama pemerintahan Orde Baru, Islam politik menjadi target utama politik penyingkiran (*exclusionary politics*) oleh negara serta menjadi fokus kecurigaan ideologis dan politik. Lebih khusus lagi, Islam politik dicurigai

---

[21]Untuk penjelasan yang berguna, lihat Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1987; Ahmad Syafii Maarif, "Islam as the Basis of State: A Study of the Islamic Political Ideas as Reflected in the Constituent Assembly Debates in Indonesia," Disertasi Ph.D., The University of Chicago, 1983.

sebagai kekuatan yang secara inheren menentang ideologi negara Pancasila.[22]

Ini sungguh merupakan situasi yang mengecewakan. Seperti telah dipaparkan sebelumnya, generasi baru pemikir dan aktivis politik Muslim yang muncul sejak era 1970-an seterusnya, berusaha untuk mengubah situasi tersebut dengan cara mempromosikan gagasan sosial-politik Islam yang lebih substantif. Mereka tidak mengaspirasikan gagasan tentang Islam sebagai dasar negara. Menurut mereka, selama negara bekerja atas dasar sebuah sistem nilai yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam, tidak ada kewajiban keagamaan untuk mempersoalkan eksistensi negara semacam itu. Lebih penting lagi, mereka percaya bahwa pada hakikatnya Pancasila sejalan dengan ajaran-ajaran Islam.[23]

Menjelang akhir 1980-an, transformasi penting berkenaan dengan gagasan dan praktik politik Islam mulai berjalan. Kaum Muslim tampaknya cukup puas dengan gagasan bahwa Indonesia bukan negara Islam ataupun negara sekular. Tatkala negara mengubah perlakuannya terhadap Islam menjadi cenderung bersikap lebih akomodatif terhadap aspirasi-aspirasi Islam, suasana permusuhan menjadi jauh berkurang. Dalam situasi seperti ini, tidak ada kebutuhan politik-keagamaan untuk memunculkan persoalan tentang Islam sebagai dasar negara.

---

[22]Lihat, misalnya, Allan Samson, "Islam and Politics in Indonesia," Disertasi Ph.D., University of California, Berkeley, 1972; B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.

[23]Lihat, antara lain, Nurcholish Madjid, "Intergrasi Keislaman dalam Keindonesiaan untuk Menatap Masa Depan Bangsa," pidato yang disampaikan dalam acara pembukaan Kelompok Kajian Agama (KKA) Paramadina, Jakarta, 1986; Munawir Syadzali, "Wawasan Perjuangan Muslim Indonesia," makalah yang disampaikan dalam acara ulang tahun ke-43 HMI, Yogyakarta, 4 Februari 1990.

Namun demikian, masih tersisa satu persoalan. Seberapa sejati transformasi gagasan dan praktik politik Islam itu berlangsung? Atau, seberapa tulus respons akomodatif negara terhadap Islam? Dalam situasi di mana negara masih sangat berwatak eksklusioner, tidak ada cara untuk mengetahui tingkat ketulusan pada kedua belah pihak—kaum Muslim maupun negara Orde Baru. Masalah ini perlu diangkat karena, sebagaimana telah disebut pada bagian awal studi ini, watak hegemonik dan otoritarian negara Orde Baru merupakan kelemahan utama dari keseluruhan proses transformasi ideologi dan politik Islam. Fakta bahwa negara mengekang Islam politik sesungguhnya tidak menyisakan banyak pilihan bagi Islam politik untuk bertahan. Tidak ada satu pun institusi sosial-budaya, ekonomi, dan politik yang dapat lepas dari jaring pengaruh negara Orde Baru yang begitu kuat.

Oleh sebab itu, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa selalu ada dimensi kegunaan politik-keagamaan (*religio-political expediency*). Tentu saja ada kalangan Muslim yang—karena alasan keagamaan atau alasan lainnya—meyakini bahwa Islam tidak mewajibkan para pengikutnya untuk mendirikan sebuah negara teokratis. Proses transformasi gagasan dan praktik politik Islam selama masa pemerintahan Orde Baru memperkuat keyakinan ini, dan meningkatkan jumlah orang yang sejalan dan mendukung sudut pandang semacam itu.[24] Namun demikian, benar pula bahwa tidak seluruh kaum Muslim berada dalam wahana transformasi intelektual Islam yang sama. Ada kalangan Muslim yang melihat isu tersebut secara berbeda—baik secara tersembunyi maupun terang-terangan tetap mempertahankan pandangan mengenai hubung-

[24]Lihat pembahasan dalam Bab 4, 5, dan 6.

an yang bersifat organik antara Islam dan negara.[25] Watak negara Orde Barulah yang mencegah banyak dari kalangan tersebut untuk menyuarakan dan mengembangkan aspirasi politik Islam mereka yang lebih sejati.

Sementara hubungan yang tepat antara Islam dan negara tetap menjadi sebuah isu yang dapat diperdebatkan di kalangan Muslim, namun tidak demikian halnya dengan karakteristik negara Orde Baru. Secara umum kaum Muslim percaya bahwa negara Orde Baru pada dasarnya bersifat hegemonik, menjalankan politik non-kompetitif, serta tidak menyisakan ruang bagi masyarakat untuk mengungkapkan tuntutan mereka. Bahkan, Orde Baru dipandang sebagai institusi yang bersifat 'represif-developmentalis'. Tatkala pilar-pilar yang menopang cara Soeharto memerintah runtuh, maka muncul peluang yang cukup tiba-tiba untuk mengungkapkan aspirasi ideologis dan politis yang telah lama tersumbat. Seperti banyak praktisi politik lainnya, kaum Muslim yang aktif secara politik ingin mengekspresikan ide-ide mereka sendiri yang berbeda dari apa yang diputuskan oleh negara—sistem politik yang eksklusioner; keberadaan dua partai yang mandul (PPP dan PDI) dan satu institusi politik korporatis (Golkar); dan penetapan Pancasila sebagai satu-satunya asas ideologis bagi organisasi-organisasi sosial-keagamaan dan politik yang ada. Munculnya partai-partai politik Islam dan dijadikannya Islam—seperti halnya banyak ideologi lain—sebagai ideologi dan simbol partai seharusnya dipandang dari perspektif ini.[26]

---

[25]Lihat, misalnya, Deliar Noer, *Islam dan Pemikiran Politik: Bahasan Kitab Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran oleh H. Munawir Syadzali MA*, Jakarta: LIPPM, 1990.

[26]Lihat, Bahtiar Effendy, "Fenomena Partai Islam," dalam Bahtiar Effendy, *(Re)politisasi Islam: Pernahkah Islam Berhenti Berpolitik*, h. 205-209.

Dengan demikian, relaksasi dan liberalisasi politik akibat mundurnya Soeharto secara tiba-tiba dari tampuk kekuasaan merupakan faktor utama yang mendorong munculnya kekuatan-kekuatan politik beserta artikulasi kepentingan mereka masing-masing. Hampir tanpa adanya hambatan sosial-budaya, politik dan ideologis, kekuatan-kekuatan politik itu berjalan atas dasar tindakan dan tekad mereka sendiri.[27] Karena itu, kemunculan kembali Islam politik dan dijadikannya Islam sebagai ideologi, simbol dan platform partai hanya merupakan fenomena alamiah belaka.[28] Seperti dikemukakan oleh Nurcholish Madjid, "Kita telah kehilangan kebebasan kita selama lebih dari tiga puluh tahun. Secara tiba-tiba, kebebasan kembali ke tangan kita, yang tentu saja membuat kita gembira. Dari sudut pandang ini, pendirian partai-partai dalam jumlah yang besar hanyalah fenomena alamiah semata. Situasi ini seperti anak-anak yang baru saja memperoleh mainan baru."[29]

Fakta bahwa perkembangan semacam itu menimbulkan keprihatinan dan kekhawatiran—bukan hanya dari kelompok-kelompok non-Muslim, tetapi juga dari banyak kalangan Muslim—juga dapat dimengerti. Seperti pada masa lalu (era 1950-an), demokrasi memberi banyak peluang bagi kaum Muslim untuk menghimpun dan mengartikulasikan kepentingan mereka. Ironisnya,

[27]Wawancara dengan mantan Presiden B.J. Habibie di kediamannya di Kakerbeck, Jerman, 2-4 Juli 2002. Ketika ia ditanya tentang pandangannya mengenai munculnya banyak partai politik, ia mengatakan bahwa itu adalah bagian dari pengalaman demokrasi Indonesia. Untuk penjelasan lengkap mengenai masa pemerintahan Habibie, lihat Bilveer Singh, *Habibie and the Democratisation of Indonesia*, Sydney: Book House, 2001.

[28]Lihat, Bahtiar Effendy, "(Re)politisasi Islam: Pernahkah Islam Berhenti Berpolitik?" dalam Bahtiar Effendy, *(Re)politisasi Islam: Pernahkah Islam Berhenti Berpolitik*, h. 195-199.

[29]Lihat, *Republika*, 7 Juni 1998.

dalam suasana liberal dan demokratis itulah perdebatan tentang soal Islam sebagai dasar negara mencapai puncaknya. Kegagalan dalam mencapai kompromi, khususnya terkait dengan posisi Islam dalam konstruk politik dan ideologis Indonesia, telah melahirkan stigma sejarah tertentu. Terutama karena stigma itulah kelahiran empat puluh dua partai politik Islam dipahami dengan cara sejarah politik Indonesia modern telah berlangsung. Karena stigma semacam itu pula keberadaan partai-partai politik Islam akan selalu dikaitkan dengan ide tentang sebuah negara teokratis dan/atau penyerapan syariah Islam ke dalam sistem hukum negeri ini.[30]

Namun demikian, sudut pandang tersebut tampaknya tidak menggambarkan secara akurat karakteristik dan agenda partai-partai politik Islam pada era pasca-Soeharto. Kecenderungan untuk menggeneralisasikan seluruh partai Islam sebagai pendukung gagasan tentang Islam sebagai dasar negara jelas menyesatkan. Partai-partai Islam yang baru dibentuk tidak dapat dipandang sebagai entitas yang homogen. Monolitisisme jelas bukan konsep berguna yang dapat diterapkan dalam kasus ini. Hal ini khususnya demikian mengingat fakta bahwa tidak seluruh partai politik Islam menggunakan Islam sebagai asas ideologi mereka. Kendati nuansa dan semangat keislaman jelas ada, bahkan dalam partai-partai yang mengklaim dirinya berhaluan nasionalis seperti PKB (dengan anggota NU sebagai konstituen intinya dan jurisprudensi Islam sebagai landasan platform partai) dan PAN (dengan anggota Muhammadiyah sebagai satu-satunya pendukung utama partai),

[30]Lihat, "The Rising Tide of Indonesian Islam?" *Van Zorge Report on Indonesia*, Vol. II, No. 20 - 30 November 2000, h. 4-21.

sebagian partai Islam menjadikan Pancasila—atau kombinasi dari Pancasila, Islam dan UUD 1945) sebagai asas partai mereka.[31]

Apabila asas partai dapat dianggap sebagai ideologi partai, realitas yang dikemukakan di atas jelas merupakan indikasi kuat bahwa tidak seluruh partai Islam memiliki orientasi ideologis yang sama. Sekiranya karakteristik partai Islam memang demikian, maka tidak keliru pula jika dikatakan bahwa tidak seluruh partai Islam memiliki aspirasi politik yang tunggal. Sebaliknya, mereka tampaknya memiliki agenda politik yang berbeda-beda, bahkan acap kali bertentangan. Selain fakta bahwa sepuluh partai Islam yang masing-masing meraih satu atau lebih kursi di DPR—yang secara keseluruhan memperoleh 172 kursi—sepakat dengan Amien Rais untuk membentuk kaukus "Islam" atau "Poros Tengah" dengan satu-satunya tujuan untuk menjadikan Abdurrahman Wahid sebagai presiden Indonesia keempat, nyaris tidak ada aspirasi primordial lainnya yang dimiliki bersama oleh partai-partai Islam yang ada.[32] Bahkan, isu penting seperti apakah Pasal 29 UUD 1945 harus diamandemen atau tidak, tidak dapat membawa para pemikir dan aktivis politik Muslim ke dalam barisan yang sama, padahal isu tersebut kerap dipandang memiliki arti yang sangat penting bagi kepentingan kaum Muslim.

---

[31]Untuk mengutip sejumlah contoh, Partai Abul Yatama (Pancasila, UUD 1945, serta Al Quran dan Hadits); Partai Cinta Damai (Pancasila); PAN (Pancasila); Partai Umat Muslimin Indonesia (Pancasila); Partai Indonesia Baru (Pancasila dan UUD 1945); PKB (Pancasila); Partai Kebangkitan Umat (Pancasila); Partai Nahdlatul Ummah (Pancasila, Islam, dan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah); Partai Solidaritas Uni Indonesia (Pancasila); Partai Syarikat Islam Indonesia (Pancasila); dan sebagainya.

[32]Bahkan, manuver semacam itu tidak didukung oleh seluruh anggota PKB. Dilaporkan bahwa ada sejumlah anggota partai yang memberikan suara mereka untuk Megawati untuk menjadi presiden keempat.

Ketika proses amandemen UUD 1945 mulai berjalan pada 1999, sejak awal jelas bahwa tidak seluruh partai Islam memiliki visi yang sama berkenaan dengan tempat Islam yang pas di dalam negara. Situasi ini berlangsung hingga 2002, tahun ketika parlemen dijadualkan untuk menyelesaikan pekerjaan mereka untuk mengamandemen UUD 1945. Selama proses tersebut, terlihat jelas bahwa kekuatan-kekuatan politik Islam memiliki pandangan yang berbeda berkaitan dengan masalah tersebut. Ada partai-partai yang ingin menghidupkan kembali Piagam Jakarta dan memasukkannya ke dalam UUD 1945, yang akan menjadikan penerapan syariah Islam, di mata negara, sebagai kewajiban bagi seluruh kaum Muslim. Sementara itu ada partai-partai yang—meski tidak mesti menolak ide tentang dimasukkannya ajaran-ajaran Islam ke dalam sistem hukum negara—secara eksplisit menolak ide Piagam Jakarta tersebut.

Mengingat adanya keprihatinan dan kekhawatiran publik terhadap Islam politik, menarik untuk dicatat bahwa dukungan untuk memasukkan Piagam Jakarta ke dalam UUD 1945 tidak begitu besar. Dari 10 partai Islam di parlemen, hanya PPP, PBB dan PDU—yang secara keseluruhan memiliki 87 kursi di parlemen—yang mendukung dimasukkannya Piagam Jakarta ke dalam konstitusi baru.[33] Tentu saja ketiga partai ini telah melakukan yang terbaik untuk mewujudkan tujuan mereka. Namun, mereka tampaknya tidak melancarkan perjuangan politik dengan cara yang dilakukan pendahulu mereka setengah abad yang lalu dalam perdebatan Majelis Konstituante. Meskipun tiga partai Islam ini mungkin akan tetap meneruskan upaya mereka untuk memasukkan Piagam Jakarta ke dalam UUD 1945, namun me-

[33]Wawancara dengan Hajriyanto Y. Thohari di Jakarta, 28 Agustus 2002.

reka tidak menghalangi keputusan MPR untuk kembali ke rumusan awal Pasal 29 UUD 1945—yang menyatakan bahwa negara berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.[34] Fakta bahwa proses amandemen UUD 1945 itu jauh dari mengalami kebuntuan, khususnya menyangkut isu-isu yang berkaitan dengan hubungan antara Islam dan negara, merupakan suatu indikasi bahwa stigma sejarah tentang perdebatan ideologis yang terjadi pada pertengahan 1940-an dan akhir 1950-an tidak lagi dapat digunakan sebagai titik acuan dalam menganalisis partai-partai Islam yang ada di Indonesia pada era pasca-Soeharto.

Sejauh berkaitan dengan ide tentang menempatkan Islam dalam posisi yang tepat di dalam negara, penting pula dicatat bahwa berbeda dengan perjuangan mereka pada pertengahan 1940-an dan 1950-an, partai-partai Islam yang ada saat ini tidak mencita-citakan Islam sebagai dasar negara. Berbeda dengan masa sebelumnya, tidak ada partai Islam yang secara terbuka pernah mengusulkan ide tentang Islam sebagai dasar negara. Paling jauh, seperti telah dikemukakan sebelumnya, aspirasi mereka telah berkurang atau dimodifikasi hingga menjadi sesuatu yang mirip dengan menghidupkan kembali Piagam Jakarta. Ditambah dengan fakta bahwa proses amandemen konstitusi tidak berakhir dengan kebuntuan, tidak keliru jika dikatakan bahwa situasi politik-keagamaan jelas telah berubah. Dengan mempertimbangkan hal itu, tidak ada alasan kuat untuk melihat kelahiran kembali partai-partai politik Islam dari sudut pandang masa lalu. Mengingat apa yang telah berkembang selama lima puluh tahun terakhir atau lebih, transformasi dari legalisme dan formalisme politik Islam menuju

[34]Wawancara dengan Hajriyanto Y. Thohari in Jakarta, 28 Agustus 2002.

substansialisme politik Islam tidak dapat dikatakan telah berjalan lengkap dan sempurna. Namun, fakta bahwa partai-partai Islam sama sekali tidak homogen adalah bukti bahwa kemunculan mereka tidak seharusnya dan tidak dapat dilihat secara monolitik.[35]

PARTAI-PARTAI ISLAM DAN PEMILU: MITOS KEKUATAN POLITIK ISLAM

Pada Juni 1999, ketika masa kepresidenan Habibie, Indonesia mengadakan pemilihan umum (pemilu) demokratis kedua. Pemilu demokratis pertama diselenggarakan pada 1955 pada masa pemerintahan di bawah Perdana Menteri Burhanuddin Harahap. Dari segi pemilu yang diselenggarakan secara demokratis, negeri ini baru mengalami dua kali pemilu. Namun demikian, sejak 1971 hingga 1997, rezim Orde Baru telah melaksanakan enam kali pemilu secara berkala—setiap lima tahun sekali. Perbedaan utama antara rangkaian pemilu tersebut dan dua pemilu yang disebut terdahulu ialah pemilu selama masa Orde Baru dilaksanakan dalam suasana yang tidak kompetitif di mana intimidasi, tekanan, penipuan dan kecurangan menjadi bagian integral dari pesta politik tersebut. Dalam situasi seperti ini, partai Golkar yang berkuasa selalu tampil sebagai pemenang, dan menjadi satu-satunya kekuatan politik yang dominan.[36]

---

[35]Lihat, Bahtiar Effendy, "Antara Substansialisme dan Formalisme," *Panji Masyarakat*, No. 40, Edisi Khusus, 2000.

[36]Lihat, Oey Hong Lee, *Indonesia After the 1971 Elections*, London & Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1974; Afan Gaffar, *The Javanese Voters: A Case Study of Election Under a Hegemonic Party System*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1992; Leo Suryadinata, *Elections and Politics in Indonesia*, Singapura: Institute of Southeast Asia Studies, 2002.

Dari perspektif Islam politik, pemilu yang diselenggarakan secara bebas dan demokratis selalu dipandang sebagai instrumen politik yang menjadi pilihan utama untuk membawa para aktivis dan praktisi politik ke tampuk kekuasaan. Meskipun demikian, penting untuk disadari bahwa sistem demokrasi mengandung ambiguitas terkait dengan realisasi kepentingan kaum Muslim. Sudut pandang ini tidak berkaitan dengan sikap para aktivis politik yang berorientasi Islam terhadap demokrasi, tetapi lebih berhubungan dengan peluang yang disediakan demokrasi yang menguntungkan mereka.

Dalam retorika, kaum Muslim senantiasa berargumen bahwa demokrasi akan memungkinkan mereka untuk mewujudkan kepentingan dan aspirasi mereka. Persepsi ini bukan didasari atas apa yang akan atau dapat diberikan demokrasi bagi setiap kontestan politik yang berupaya untuk meraih kekuasaan atau jabatan publik, melainkan atas dasar fakta bahwa jumlah kaum Muslim adalah yang terbanyak di Indonesia. Menurut mereka, dalam sebuah sistem demokrasi, faktor demografis ini kemungkinan akan secara otomatis berujung pada dukungan atas partai-partai dan kepentingan politik Islam. Hal ini umumnya disebabkan keyakinan kuat bahwa kaum Muslim akan selalu mengarahkan dukungan dan kesetiaan mereka kepada prinsip-prinsip dan institusi-institusi Islam—sosial-keagamaan, ekonomi, maupun politik. Karena itu, meskipun realitas mungkin berbicara lain, kaum Muslim sering berpikir dan bertindak dengan gaya linear semacam itu dalam upaya mereka untuk mewujudkan kaitan yang mungkin ada antara realitas yang satu (yakni orientasi keagaman) dan realitas yang lain (yakni afiliasi atau dukungan politik).

Persepsi bahwa demokrasi akan secara otomatis membuahkan realisasi kepentingan politik Islam terbukti keliru dalam sejarah

politik Indonesia modern. Ketika pemilu pertama diadakan pada 1955, imajinasi politik kaum Muslim dipenuhi dengan sikap politik-keagamaan semacam itu. Menyadari kenyataan bahwa 90 persen penduduk Indonesia adalah Muslim, mereka percaya bahwa suara terbanyak akan mengalir ke partai-partai politik berbasiskan Islam—Masyumi, Nahdlatul Ulama, PSII dan Perti.[37] Pada kenyataannya hasil pemilu tidak mendukung keyakinan yang bersifat linear yang mereka pegang kuat. Di sinilah letak ambiguitas pemikiran bahwa demokrasi akan membuahkan realisasi kepentingan Islam atau bahwa kekuatan demografis akan menyebabkan kekuasaan politik dapat diraih. Alih-alih memperoleh jumlah suara yang mencerminkan mayoritas demografis kaum Muslim, empat partai politik Islam yang ada saat itu meraih lebih sedikit suara daripada yang diperkirakan. Jika dijumlahkan, keempat partai hanya memperoleh 43,5% suara. Apabila kaum Muslim berjumlah 90% dari total jumlah penduduk, maka dapat dikatakan bahwa lebih dari 50% kaum Muslim Indonesia memberikan suara mereka kepada partai-partai non-Islam. "Ketidaksesuaian" ini seharusnya menjadi fakta yang jelas bahwa tidak seluruh kaum Muslim memiliki aspirasi politik yang tunggal atau sama. Dengan demikian, memiliki keyakinan Islam tidak dapat dipahami secara otomatis sebagai berkorelasi dengan atau dapat diterjemahkan sebagai dukungan untuk partai-partai Islam atau kepentingan Islam.

Namun demikian, penting untuk dicatat bahwa sikap politik-keagamaan yang linear semacam itu bukan hanya dimiliki oleh

[37]Untuk paparan lengkap tentang pemilu, lihat Herbert Feith, *The Indonesian Elections of 1955*, Ithaca: Modern Indonesian Project, Southeast Asia Program, Cornell University, 1957. Lihat pula, Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*.

para aktivis politik Muslim. Kalangan sekularis, nasionalis dan politisi abangan juga menganut sudut pandang politik keagamaan seperti itu. Dukungan mereka atas partai-partai non-Islam pada dasarnya disebabkan perbedaan mereka dengan para aktivis Muslim menyangkut isu-isu sosial-keagamaan dan politik. Realitas ini menyediakan landasan empiris yang penting bagi para antropolog seperti Clifford Geertz dan Robert Jay untuk mengembangkan konsep aliran, di mana pengelompokan sosial-keagamaan merupakan faktor utama dalam menentukan preferensi atau afiliasi kepartaian.[38]

Sering kali dikemukakan bahwa politik aliran atau partisan mencirikan dinamika demokrasi liberal Indonesia pada era 1950-an. Politik aliran dapat mengakar dalam perkembangan politik-keagamaan di negeri ini terutama karena kondisi tak terduga di mana demokrasi dan agama ditakdirkan bertemu dalam latar sosial-budaya yang tidak pas. Ciri penting demokrasi adalah bahwa demokrasi memungkinkan warganya untuk memberikan dukungan kepada partai politik pilihan mereka. Dalam situasi di mana agama dipersepsikan memiliki dampak organik terhadap preferensi ekonomi dan politik para pengikutnya, afiliasi politik atau kepartaian cenderung dipengaruhi dan dibentuk oleh orientasi-orientasi keagamaan. Para pemilih kemungkinan akan memberi dukungan kepada partai-partai yang dipandang sejalan dengan preferensi sosial-keagamaan mereka. Seperti dikemukakan oleh Geertz, pemilu tahun 1955 ditandai oleh kecenderungan para santri untuk memberikan suara mereka kepada partai-partai Islam (seperti Masyumi, Nahdlatul Ulama, PSII dan Perti), sedangkan kelompok abangan

---

[38]Lihat, Clifford Geertz, *The Social History of an Indonesian Town*, Cambridge: MIT, 1965; Robert Jay, *Religion and Politics in Rural Central Java*, New Haven: Southeast Asia Studies, Yale University, 1963.

dan priyayi memberikan suara mereka kepada partai-partai nasio-nalis atau komunis (misalnya PNI, PKI dsb.).[39]

Meskipun berbeda dalam derajat dan intensitasnya, politik aliran masih sangat hidup selama tiga pemilu pertama (1971, 1977, dan 1982) yang diselenggarakan pada masa pemerintahan Orde Baru. Se-lama masa kampanye, para pemimpin Muslim tidak henti-hentinya mengingatkan kaum Muslim bahwa memilih partai Islam merupakan kewajiban agama. Kendati pemilu pada era itu dilaksanakan secara tidak demokratis, partai-partai Islam berhasil meraih 27,11% (1971), 29.29% (1977), dan 27.78% (1982) suara.[40]

Menyusul penerapan Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi organisasi-organisasi sosial-keagamaan dan politik pada 1984, se-mangat aliran pelan-pelan terkikis—setidaknya dalam pengertian legal dan formal. Ditambah dengan perkembangan gagasan dan praktik politik Islam baru sejak awal 1970-an, yang lebih mene-kankan dimensi substantif Islam daripada pandangan yang bersi-fat legal dan formal, banyak kaum Muslim yang mulai menerima ide bahwa pada dasarnya tidak ada masalah bagi mereka untuk mengaosiasikan diri mereka dengan partai-partai non-Islam. An-tara lain karena pemahaman teologis semacam itu, banyak tokoh Muslim yang mengafiliasikan diri mereka dengan partai penguasa, Golkar, terutama sejak 1980-an. Ini merupakan indikasi yang je-las dari kemerosotan politik aliran.[41] Hasilnya, selama tiga pemilu berikutnya, partai Islam PPP—yang telah dipaksa untuk meng-

[39]Clifford Geertz, *The Social History of an Indonesian Town*.

[40]Leo Suryadinata, *Elections and Politics in Indonesia*, h. 32.

[41]Untuk penjelasan yang berguna tentang kemerosotan politik aliran, lihat Fa-chry Ali and Iqbal Abdurrauf Saimima, “Merosotnya Aliran dalam Partai Persatuan Pembangunan,” dalam *Analisa Kekuatan Politik di Indonesia: Pilihan Artikel Pris-ma*, Jakarta: LP3ES, 1985, h. 226-261.

ubah asas dan simbol keislamannya—menderita kekalahan yang signifikan. Dalam tiga pemilu berikutnya, PPP hanya dapat meraih 15,97% (1987), 17,0% (1992), dan 22,43% (1997) suara.[42]

Seberapa nyata kemerosotan politik aliran terjadi selama periode rezim Orde Baru? Apabila orientasi keagamaan dipercaya memiliki peran penting dalam memengaruhi dan membentuk afiliasi kepartaian, maka jawabannya adalah negatif—kendati penting untuk dicatat bahwa dalam sebagian kasus, politik aliran pada masa pasca-Soeharto mungkin tidak sekuat seperti pada era 1950-an. Namun, di samping kenyataan bahwa transformasi penting berkaitan dengan gagasan dan praktik politik kaum Muslim telah berlangsung selama tiga dasawarsa dalam periode Orde Baru, banyak aktivis politik Muslim yang tetap menganut Islam politik yang formalistik dan legalistik pada era demokrasi baru di Indonesia. Mereka berpandangan bahwa menjadikan Islam sebagai asas partai sebagai bagian dari hak demokrasi mereka. Sama halnya dengan upaya mereka untuk memasukkan Piagam Jakarta ke dalam konstitusi serta syariah Islam ke dalam sistem hukum di negeri ini. Selama kampanye pemilu 1999, mereka juga menyerukan kaum Muslim agar memilih partai-partai Islam. Dengan demikian, sebanding dengan dinamika politik selama era demokrasi liberal tahun 1950-an, runtuhnya kekuasaan otoritarian Soeharto dan eforia demokrasi di negeri ini telah melahirkan Islam politik yang formalistik dan legalistik—kurang lebih, sejenis Islam politik yang hak-haknya telah dibungkam oleh rezim otoritarian Orde Baru.

Dalam perspektif semacam itulah—bahwa demokrasi membolehkan warganya untuk mengekspresikan kepentingan-kepen-

[42]Leo Suryadinata, *Elections and Politics in Indonesia*, h. 32.

tingan primordial mereka dan bahkan memandangnya sebagai bagian dari hak demokrasi mereka—bahwa 20 partai politik Islam berpartisipasi dalam pemilu demokratis kedua pada 1999. Dari jumlah tersebut, hanya 10 partai Islam yang berhasil memperoleh satu atau lebih dari satu kursi di DPR, yaitu PPP (58 kursi), PKB (51 kursi), PAN (34 kursi), PBB (13 kursi), PK (7 kursi), PNU (5 kursi), PP (1 kursi), PSII (1 kursi), PPII Masyumi (1 kursi), dan PKU (1 kursi).[43] Sekali lagi, hasil pemilu 1999 mengindikasikan bahwa terlepas dari kenyataan bahwa mayoritas penduduk Indonesia adalah Muslim, namun partai-partai Islam tidak mampu untuk meraih dukungan mayoritas. Jika dijumlahkan, dalam pemilu demokratis kedua ini, mereka hanya berhasil memperoleh 37,5% suara (172 kursi), termasuk PKB dan PAN, yang enggan diidentifikasi sebagai partai Islam. Tanpa dua partai ini, partai-partai Islam hanya meraih 17,8% suara (87 kursi).[44]

Buruknya kinerja partai-partai Islam dan fakta bahwa partai-partai non-Islam memperoleh 62,5% suara (290 kursi) telah digunakan sebagai alasan bagi sebagian kalangan untuk berpandangan bahwa politik aliran telah kehilangan arti pentingnya dalam perpolitikan Indonesia pasca-Soeharto. Nurcholish Madjid, misalnya, berpendapat bahwa telah terjadi peralihan besar dalam cara pandang politik bangsa ini, di mana konstituen politik lebih

[43]Lihat, "Allocation of Seats to Political Parties for The People's Representative Assembly (DPR)," International Foundation for Election Systems (IFES), 9 September 1999 h. vii; Lihat pula, Kamaruddin, "Partisipasi Politik Islam di Indonesia: Studi tentang Aksi Partai Politik Islam pada Masa Reformasi (1998-1999)," Tesis MA yang tidak diterbitkan, Program Pascasarjana, Universitas Indonesia, 2001, h. 223.

[44]Leo Suryadinata, *Elections and Politics in Indonesia*, h. 106; Kamaruddin, "Partisipasi Politik Islam di Indonesia: Studi tentang Aksi Partai Politik Islam pada Masa Reformasi (1998-1999)," h. 223-225.

melihat pada substansi ketimbang simbol. Baginya, ini merupakan faktor penting yang membedakan situasi politik dewasa ini dari situasi 1950-an.[45]

Apabila, di satu sisi, lebih baiknya kinerja partai-partai non-Islam dan, di sisi lain, buruknya kinerja partai-partai Islam, dipandang sebagai faktor penting dalam menentukan hilangnya atau keberadaan politik aliran, maka pemilu tahun 1955 juga tepat untuk dipandang sebagai dicirikan oleh politik non-partisan. Hal ini disebabkan karena—meskipun faktanya 90% penduduk Indonesia adalah Muslim—partai-partai non-Islam memperoleh jumlah suara yang lebih baik dibandingkan dengan partai-partai Islam. Tampaknya, kaum Muslim dalam jumlah yang cukup besar lebih memilih untuk memberikan suara mereka kepada partai-partai non-Islam (yakni PNI, PSI atau bahkan PKI). Seperti telah disinggung sebelumnya, empat partai Islam hanya memperoleh 43,5% suara, sementara partai-partai non-Islam berhasil meraup 55,3% suara.

Meskipun demikian, para pengkaji politik Indonesia cenderung melihat politik demokrasi liberal dari perspektif aliran. Hal ini disebabkan fakta bahwa Islam secara sengaja digunakan sebagai bendera politik bagi partai-partai politik tertentu. Kendati telah banyak kehilangan arti pentingnya, hal ini juga terjadi pada tiga pemilu pertama pada masa Orde Baru. Hanya setelah negara melarang penggunaan Islam sebagai simbol politik, maka politik aliran mulai merosot—meskipun tidak mesti hilang dari segi substansinya. Tatkala kekuasaan yang menghalangi politik aliran tumbang, maka politik aliran muncul kembali dalam bentuk penggunaan Islam sebagai simbol dan ideologi politik. Meskipun motivasi sesungguhnya belum sepenuhnya terungkap, banyak pihak yang percaya bahwa

[45]Lihat, *Forum Keadilan*, No. 12, 27 Juni 1991.

alasan bagi munculnya kembali politik aliran itu pada dasarnya bersifat keagamaan. Fakta bahwa PPP—segera setelah pelaksanaan Sidang Istimewa MPR pada 1998—memutuskan untuk mengganti Pancasila dengan Islam sebagai asas partai dan mengganti bintang dengan ka'bah sebagai simbol partai, membenarkan argumen ini semata.

Kenyataan bahwa Islam telah digunakan sebagai simbol dan platform partai mungkin telah mengurangi tingkat penerimaan partai-partai Islam di mata publik. Kinerja buruk 18 partai Islam (minus PKB dan PAN), yang hanya meraih 17,8% suara pada pemilu 1999, antara lain dapat dikaitkan dengan penggunaan Islam sebagai ideologi dan platform partai. Namun, keliru jika dikatakan bahwa buruknya kinerja partai-partai Islam hanya disebabkan mereka menggunakan Islam sebagai bendera politik mereka. Apabila substansi atau program partai memang merupakan faktor penting dalam pemilu 1999 dibandingkan dengan pemilu 1955, maka ada kesulitan besar untuk melihat kemenangan PDIP dari perspektif semacam itu. Secara akademik, tidak ada satu pun upaya untuk mengaitkan perolehan suara PDIP sebesar 33,7% (153 kursi) dengan substansi atau program partai. Sebaliknya, banyak kalangan berpandangan bahwa perlakuan buruk rezim Orde Baru terhadap PDI (sebelum kemudian berubah menjadi PDIP) dan fakta bahwa partai ini dipimpin oleh anak perempuan Soekarno, merupakan faktor utama keberhasilan partai tersebut.

Berdasarkan alur argumen ini, tidak keliru jika dikatakan bahwa masyarakat pada dasarnya tidak memandang pemilu 1999 dari sudut substansi atau program partai. Mereka lebih memandangnya sebagai "suara protes" terhadap Orde Baru yang saat itu

masih berkuasa, dan memandang Megawati sebagai simbol lawan atau penentang yang utama.

Lalu, bagaimana kinerja buruk partai-partai Islam pada pemilu 1999 dapat dijelaskan? Setidaknya ada dua faktor penting yang dapat membantu kita memahami hasil yang mengecewakan pada pemilu 1999 bagi kelompok-kelompok politik Islam. Pertama, argumen bahwa orientasi keagamaan akan secara otomatis terwujud dalam afiliasi politik mengandung kelemahan mendasar. Lagi-lagi, sudut pandang ini tidak pernah terwujud sepanjang sejarah politik Indonesia. Bahkan, ketika politik aliran berada pada masa puncaknya, sentimen keagamaan tidak dapat sepenuhnya digunakan untuk mendulang dukungan mayoritas. Ketidaksediaan untuk menerima fakta ini telah mendorong banyak praktisi politik Muslim untuk memandang Islam *vis-à-vis* politik begitu saja (*taken for granted*), alih-alih memfokuskan energi dan potensi mereka kepada faktor-faktor—yang tidak mesti terkait dengan program dan substansi—yang memungkinkan mereka untuk menarik para pemilih non-tradisional maupun yang masih belum menentukan pilihannya (*swinging voters*). Hal ini memerlukan pemahaman yang memadai tentang karakter demografis dan orientasi sosial-budaya dan politik pemilih. Demikian pula diperlukan pemahaman terhadap psikologi publik mengingat bangsa ini mengalami perubahan sosial-ekonomi dan politik yang belum pernah terjadi sebelumnya dalam sejarah. Mengandalkan agama sebagai sumber daya politik untuk memobilisasi pendukung mungkin tidak mesti berguna. Bahkan, mengingat pandangan sejumlah tokoh Muslim pada saat sebelum hari pemungutan suara, hal itu terbukti menjadi kontra-produktif.

Kedua, kendati keliru jika partai-partai Islam dilihat dari perspektif masa lalu, namun tetap menjadi kenyataan bahwa stigma

sejarah masih menghantui pemilu tahun 1999. Ketidakmampuan partai-partai Islam untuk mengartikulasikan diri mereka dengan cara yang berbeda dari partai-partai non-Islam lainnya hanya memperkuat stigma tersebut. Karena itu, keberadaan partai-partai politik Islam itu semata akan selalu disamakan dengan ide tentang negara Islam atau dimasukkannya syariah Islam ke dalam sistem hukum di negeri ini. Sentimen semacam ini nyaris tidak pernah hilang, dan kemungkinan akan terus berlanjut dalam perkembangan politik Indonesia di masa datang.[46]

Apabila platform tertulis dari setiap partai politik Islam yang ada ditelaah, maka di dalamnya nyaris tidak disebutkan mengenai ide tentang Islam sebagai dasar negara.[47] Selama periode transisi menuju demokrasi, bahkan tidak ada satu pun partai politik Islam yang secara terbuka memperlihatkan komitmennya untuk mengganti Pancasila dengan Islam sebagai dasar negara. Bahkan, ide untuk memasukkan Piagam Jakarta ke dalam Pasal 29 UUD 1945 hanya muncul setelah keputusan parlemen untuk mengamandemen UUD 1945 diambil pada Sidang Umum MPR 1999.

Dengan demikian, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa apa yang disebut sebagai "politik ketakutan", berkenaan dengan apa yang mungkin diakibatkan oleh Islam politik, telah tertanam kuat dalam sebagian besar lapisan masyarakat Indonesia. Kegagalan partai-partai Islam untuk menyadari kenyataan ini dan untuk

---

[46]Mengenai sejumlah esai tentang kekalahan Islam politik, lihat Hamid Basyaib dan Hamid Abidin (eds.), *Mengapa Partai Islam Kalah?: Perjalanan Politik Islam dari Pra Pemilu sampai Pemilihan Presiden*, Jakarta: Alvabet, 1999.

[47]Lihat, *Partai-Partai Politik Indonesia: Ideologi, Strategi, dan Program*; Arsekal Salim, *Partai Islam dan Relasi Agama-Negara*; Musa Kazhim & Alfian Hamzah (eds.), *5 Partai Islam dalam Timbangan: Analisis dan Prospek*; Sahar L. Hassan, Kuat Sukardiyono, Dadi M.H. Basri (eds.), *Memilih Partai Islam: Visi, Misi, dan Persepsi*.

meresponnya secara jujur dan objektif hanya memperkuat ketakutan tersebut. Oleh sebab itu, merupakan hal yang alamiah bagi banyak pemilih yang tampaknya tidak mampu untuk melepaskan diri dari stigma semacam itu untuk memberikan suara mereka kepada partai-partai yang sejalan dengan preferensi ideologis-keagamaan mereka.

Dengan mengenyampingkan stigma sejarah, pada kenyataannya tidak ada yang perlu dikhawatirkan dengan kemunculan Islam politik. Dalam sebuah negara demokrasi, Islam politik terutama terwujud dalam bentuk partai-partai politik Islam yang menggunakan Islam sebagai asas ideologi dan simbol partai. Baik pemilu 1955 maupun pemilu 1999 membuktikan bahwa, meskipun Muslim merupakan mayoritas penduduk di negeri ini, partai-partai Islam tidak dapat mengumpulkan jumlah suara terbanyak. Berdasarkan pembahasan panjang yang disajikan sebelumnya, maka cukup untuk dikatakan bahwa kaum Muslim ditakdirkan untuk memiliki aspirasi politik yang berbeda-beda—dan terkadang saling bertentangan. Sejauh mereka beraneka-ragam dan tidak mampu mengekspresikan dan mengartikulasikan ide tentang Islam politik dari sudut kepentingan publik, maka partai-partai politik Islam akan sangat sulit untuk menjadi kekuatan dominan dalam panggung politik Indonesia.

ISLAM POLITIK NON-PARTAI: PENERAPAN SYARIAH DAN IDE TENTANG DUNIA PAN-ISLAM?

Bukan hanya kemunculan partai-partai politik Islam yang telah menimbulkan keprihatinan dan kekhawatiran. Selain apa yang telah dikemukakan, runtuhnya rezim Orde Baru juga telah diikuti dengan

kemunculan sejumlah organisasi Islam. Tampaknya, terbukanya kotak Pandora tidak hanya mendorong lahirnya partai-partai politik, tetapi juga munculnya berbagai organisasi sosial-keagamaan. Dalam situasi di mana politik tampaknya menjadi panglima (*the only game in town*), organisasi-organisasi tersebut memandang dirinya sebagai instrumen untuk mengekspresikan dan menyalurkan aspirasi-aspirasi keislaman. Bahkan, lebih dari sekadar partai-partai Islam yang ada, mereka sering kali mengartikulasikan kepentingan mereka dengan menggunakan kekuatan yang menyebabkan pihak lain memandang mereka sebagai fenomena radikalisme. Hal ini terutama benar berkaitan dengan seruan mereka untuk penerapan syariah Islam.

Dengan demikian, alih-alih memberi bobot pada apa yang telah disuarakan oleh sejumlah partai politik Islam, keberadaan mereka dipandang sebagai pembenaran atas "gelombang pasang Islam (politik) Indonesia."[48] Pandangan mereka yang *blak-blakan* dan kecenderungan militan mereka dalam mengomunikasikan Islam telah mendorong banyak pihak untuk melihat mereka dari perspektif masa lalu. Konteks dunia yang telah mengalami globalisasi juga telah mendorong mereka untuk mengaitkan perkembangan baru ini dengan kecenderungan global Islam politik. Ini bukan berarti bahwa organisasi-organisasi keagamaan tersebut memiliki kaitan dengan gerakan Islam internasional—meskipun mereka mungkin memiliki ide-ide dan pemikiran yang sejalan.[49]

---

[48]Lihat, "The Rising Tide of Indonesian Islam?," *Van Zorge Report on Indonesia*, Vol. II, No. 20-30 November 2000, h. 4-18.

[49]Lihat, misalnya, Akbar S Ahmed dan Hastings Donnan (eds.), *Islam, Globalization and Postmodernity*, London & New York: Routledge, 1994; Bernard Lewis, *What Went Wrong?: The Clash between Islam and Modernity in the Middle East*, London: Weidenfeld & Nicolson, 2002.

Berbeda dengan partai-partai Islam, kelahiran organisasi-organsasi tersebut bukan merupakan respons langsung terhadap transisi demokrasi Indonesia. Sebaliknya, kelahiran mereka lebih merupakan reaksi terhadap kondisi sosial-keagamaan dan politik yang berkembang selama periode transisi, yang menurut mereka tampaknya tidak sejalan dengan nilai-nilai Islam atau kepentingan kaum Muslim. Ketidakmampuan negara dalam memerintah secara efektif dan menyelesaikan masalah-masalah yang mendesak yang menyangkut kehidupan banyak kaum Muslim (misalnya, konflik sosial-keagamaan, penegakan hukum menyangkut perjudian dan prostitusi, regulasi menyangkut minuman keras, dsb.) telah memicu kemunculan kelompok-kelompok Islam tersebut.[50] Sama halnya, kebijakan luar negeri AS terhadap dunia Islam, yang sering kali dipersepsikan bersifat beratsebelah, diskriminatif, dan tidak adil, khususnya terkait dengan bangsa Palestina, juga telah memberi andil bagi kelahiran organisasi-organisasi tersebut.[51]

Organisasi-organisasi Islam itu meliputi, untuk hanya menyebut beberapa yang paling terkemuka di antara mereka, Front Pembela Islam (FPI); Forum Komunikasi Ahlus Sunnah Wal Jamaah (FKASWJ) beserta sayap milisinya—Lasykar Jihad; Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) beserta Lasykar Mujahidin-nya; Hizbut Tahrir; Hammas; Front Hizbullah; Ikhwanul Muslimin;

---

[50]Lihat, "Penelitian Radikalisme Agama dan Perubahan Sosial di DKI Jakarta," Pusat Budaya dan Bahasa (PBB) dan Pemda DKI Jakarta, 2000.

[51]Untuk penjelasan umum mengenai isu ini, lihat Peter W. Singer, *Time for Hard Choices: The Dilemmas Facing U.S. Policy Towards the Islamic World*, Brookings Project on U.S. Policy Towards the Islamic World, Paper Analisis Nomor Satu, Oktober 2002.

dan organisasi yang relatif jauh lebih tua, Kisdi (Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam).[52]

Seluruh kelompok tersebut tampaknya memiliki kepedulian yang sama—yakni bahwa syariah Islam seharusnya ditanggapi lebih serius oleh negara maupun masyarakat Muslim yang lebih luas. Sudut pandang ini didasari terutama atas tiga faktor penting—teologis, demografis, dan sosial-politik. Faktor pertama menekankan fakta bahwa Islam dipandang sebagai agama yang menawarkan pedoman dan solusi bagi seluruh aspek kehidupan—sosial-budaya, ekonomi, politik dan sebagainya. Posisi ini telah menyebabkan mereka percaya bahwa seluruh Muslim memiliki kewajiban keagamaan untuk mendasarkan seluruh aspek kehidupan mereka atas nilai-nilai dan ajaran Islam sebagaimana digariskan di dalam syariah. Faktor kedua mengacu kepada fakta bahwa mayoritas bangsa Indonesia adalah Muslim, dengan jumlah mencapai 87% dari total jumlah penduduk. Bagi mereka, fakta ini saja seharusnya menjadi legitimasi sosial-budaya dan politik untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara—atau setidaknya mengakui syariah Islam sebagai unsur inti atau bagian integral dari konstitusi.[53] Faktor terakhir mengacu kepada fakta bahwa hukum positif-sekular tidak melahirkan perbaikan sosial-budaya, ekonomi, hukum dan politik bagi kaum Muslim. Dalam

[52]Lihat, "Penelitian Radikalisme Agama dan Perubahan Sosial di DKI Jakarta." Lihat pula, "Indonesian Islam, TNI and Political Stability," *Van Zorge Report*, 19 Oktober 2001, h. 5-18; Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*, Jakarta: Teraju, 2002.

[53]Faktor-faktor ini digunakan oleh para pendukung gagasan tentang Islam sebagai dasar negara pada 1940-an dan 1950-an sebagai argumen mereka. Lihat, Ahmad Syafii Maarif, "Islam as the Basis of State: A Study of the Islamic Political Ideas as Reflected in the Constituent Assembly Debates in Indonesia," Disertasi Ph.D., The University of Chicago, 1983.

pandangan mereka, selama lebih dari setengah abad, Indonesia telah diterpa oleh berbagai persoalan sosial-ekonomi dan politik—yang mencapai puncaknya dalam bentuk krisis multidimensi saat ini—di mana hanya Islam yang dapat menjadi solusi utama bagi berbagai persoalan tersebut.[54]

Apabila demikian halnya, maka tidak berlebihan jika dikatakan bahwa organisasi-organsiasi tersebut mengaspirasikan sesuatu yang mirip dengan apa yang telah dihimpun dan diartikulasikan oleh kelompok-kelompok Islam pada era 1940-an dan 1950-an. Ini berarti selama lebih dari lima puluh tahun, elite nasional Indonesia tidak mampu mengatasi masalah kedudukan Islam di negara-bangsa yang menempati wilayah kepulauan ini. Akibatnya, persoalan tentang Islam—khususnya isu-isu yang terkait dengan penerapan syariah Islam—cenderung menjadi isu yang terus muncul kembali. Apabila sebuah penyelesaian yang dinegosiasikan tidak dapat dicapai, maka isu ini akan senantiasa muncul kembali dalam berbagai bentuk, bergantung pada situasi yang ada.

Terlepas dari kenyataan bahwa organisasi-organisasi tersebut memiliki kepedulian yang sama, namun tidak dapat disimpulkan bahwa mereka sepakat dalam seluruh aspek yang berkaitan dengan penerapan syariah Islam. Seperti halnya kelompok-kelompok Islam di masa lalu, mereka tampaknya memiliki pandangan yang cukup berbeda-beda menyangkut persoalan ini. Persis karena persoalan itulah isu tentang syariah Islam tidak pernah dibahas dan diekspos secara lebih detail—misalnya, apakah itu syariah Islam, bagaimana syariah Islam dipahami dan ditafsirkan, penafsiran

[54]Lihat, "Syariat Islam yang Bagaimana," *Panjimas*, 27 November - 12 Desember 2002. Lihat pula, Irfan S. Awwas, *Risalah Kongres Mujahidin I dan Penegakan Syari'ah Islam*, Yogyakarta: Wihdah Press, 2001.

mana yang harus diambil dan diikuti, bagaiamana ia diterapkan, dan seterusnya.

Menurut Aswar Hassan, sekretaris jenderal Komite Pelaksana Syariat Islam (KPSI), semua isu di atas sangat penting. Bahkan, menyadari perbedaan-perbedaan di antara berbagai kelompok Islam tersebut, isu-isu di atas mungkin akan menjadi faktor yang memecah-belah gerakan dan perjuangan mereka.[55] Islam, seperti telah disebut berulang-ulang dalam buku ini, adalah satu—namun ekspresi dan penafsirannya banyak. Fakta bahwa Islam tidak mengakui lembaga kependetaan yang dapat menyediakan produk hukum terpadu yang mengikat seluruh kaum Muslim, merupakan kelemahan utama dalam setiap upaya untuk melembagakan ajaran Islam sebagai sebuah entitas hukum yang tunggal. Seluruh kaum Muslim percaya pada Al Quran dan Sunnah, namun mereka sangat berbeda dalam memahami dua sumber terpenting Islam tersebut. Sayangnya (atau mungkin untungnya), Islam tidak memberi hak kepada siapa pun untuk mengklaim bahwa pemahaman keagamaannya lebih baik atau lebih benar dari pemahaman yang lain. Mengharapkan seluruh kaum Muslim untuk menghormati dan mengikuti keputusan pemerintah dalam perkara seperti penentuan awal dan akhir bulan Ramadan saja sudah merupakan suatu tugas yang sulit—apalagi untuk mengikat mereka dalam sebuah kodifikasi hukum Islam yang tunggal atau terpadu.

Menyadari kesulitan untuk menyamakan pemahaman seluruh kaum Muslim tentang hukum Islam telah mendorong kelompok-

[55]Wawancara, Makassar, 12 Oktober 2002.

kelompok Islam ini untuk mengekspresikan pandangan mereka dalam nada yang relatif umum. Sejak jatuhnya pemerintahan Soeharto, pada dasarnya mereka hanya menyerukan kebutuhan untuk menerapkan syariah Islam dalam segenap aspek kehidupan. Hal itu dilakukan dengan cara yang damai melalui penyebaran gagasan dan pemikiran, tulisan dan perkataan.

Namun, satu pengecualian penting perlu disebut berkaitan dengan FPI. Selain menyerukan penerapan syariah Islam, organisasi ini sering kali mengangkat masalah-masalah yang berkaitan dengan perjudian, pornografi, prostitusi, serta penjualan dan konsumsi minuman keras, yang sayangnya melibatkan kekerasan. Oleh sebab itu, organisasi ini menjadi momok yang menghantui terutama kalangan yang bekerja dalam industri perjudian, pornografi, prostitusi dan minuman keras.[56] Sudah menjadi maklum bahwa Islam melarang perjudian, pornografi, prostitusi dan minuman keras. Meskipun Indonesia bukan sebuah negara Islam, namun ada ketentuan hukum yang melarang perjudian, pornografi dan prostitusi, kecuali di area-area yang telah dilokalisasi—sebuah kebijakan yang kerap menuai kritik dari banyak tokoh Muslim dan lembaga-lembaga Islam. Selain itu, ada pembatasan hukum menyangkut penjualan dan produksi minuman keras. Oleh sebab itu, tidak keliru jika dikatakan bahwa FPI—atau organisasi Islam lainnya berkaitan dengan soal itu—pada dasarnya memiliki hak untuk menyuarakan penentangan terhadap praktik-praktik perjudian dan prostitusi serta konsumsi minuman keras. Hal ini dapat diterima sepanjang mereka melakukan hal itu dengan sepenuhnya mematuhi hukum dan peraturan yang ada.

---

[56]Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*, h. 162-163.

Penting pula disebutkan bahwa selain menyerukan penerapan syariah Islam, FKASWJ mengirimkan sayap milisinya (Lasykar Jihad) ke beberapa daerah konflik (misalnya, Ambon di Maluku, dan Poso di Sulawesi Tengah), dengan tujuan utama untuk memberikan bantuan yang diperlukan bagi kaum Muslim yang menghadapi serangan dari kaum non-Muslim. Menurut mereka, pihak yang bertanggung jawab untuk mewujudkan dan memelihara perdamaian tidak mampu untuk memberikan keamanan dan perlindungan bagi kaum Muslim. Didorong rasa solidaritas, mereka memberikan dukungan kuat kepada sesama kaum Muslim di daerah-daerah konflik.[57] Di salah satu daerah konflik itulah (yakni di Ambon), komitmen kuat mereka untuk menerapkan syariah Islam diwujudkan. Salah satu anggota organisasi ini (Abdullah) mengakui telah melakukan perzinahan dan secara sukarela meminta agar dirinya dilempari dengan batu hingga tewas sebagai konsekuensi dari keyakinannya terhadap hukuman rajam.[58] Meskipun negara menjamin kebebasan warganya untuk menjalankan praktik keagamaan mereka, namun menerapkan hukum semacam itu jelas melanggar hukum dan peraturan positif yang berlaku di negeri ini.

Selain adanya persepsi umum bahwa politik Islamisasi sedang meningkat pada era pasca-Soeharto, terdapat pula kenyataan bahwa banyak daerah yang kini mulai menuntut penerapan syariah Islam. Keputusan pemerintah untuk memberikan otonomi yang luas kepada daerah dipandang sebagai peluang bagi penerapan

[57]Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*, h. 165. Untuk paparan lengkap mengenai konflik tersebut, lihat *Merajut Damai di Maluku: Telaah Konflik antar Umat 1999-2000*, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia*,* 2000.

[58]Lihat, "Keikhlasan Abdullah Dihukum Rajam," *Republika*, 10 Mei 2001.

syariah Islam. Meskipun menurut UU No. 22/1999 agama tidak termasuk dalam urusan yang dapat diatur oleh daerah, namun sejumlah pemerintah daerah mulai mengambil langkah-langkah yang diperlukan untuk menerapkan apa yang dipandang sebagai syariah Islam. Kabupaten Pamekasan (Jawa Timur), Maros, Sinjai dan Gowa (Sulawesi Selatan), Cianjur, Garut dan Indramayu (Jawa Barat) kini mulai menerapkan sejumlah aspek tertentu syariah Islam. Hal itu mencakup penggunaan pakaian Islam, pengaturan pengumpulan dan penyaluran zakat, pelaksanaan salat, membaca Al Quran, dan memberikan waktu yang lebih banyak bagi mata pelajaran agama untuk diajarkan di sekolah-sekolah.[59] Fakta bahwa Aceh, yang telah diberi status otonomi khusus oleh pemerintah pusat, sejak tahun 2000 telah secara resmi menjalankan pemerintahan yang didasarkan atas jurisprudensi Islam, hanya membangkitkan kembali upaya-upaya yang telah tersebar di berbagai daerah untuk menerapkan syariah Islam.[60]

Di samping menuntut penerapan syariah Islam, kelompok-kelompok Islam juga sering kali mengangkat gagasan tentang negara Islam. Kendati gagasan itu masih belum matang, mereka kerap mengacu pada gagasan tentang negara Islam dalam sejarah Islam yang gemilang, sejak periode klasik hingga awal abad keduapuluh, ketika dunia pan-Islam diperintah di bawah sistem kekhalifahan (*khilafah*).[61] Masih belum jelas apakah pada akhirnya Indonesia akan berubah menjadi negara semacam itu atau tidak, namun

[59]Lihat, "Syariat Untuk Penangkal Korupsi," *Tempo*, 17 November 2002, h. 98-99.

[60]Lihat, "Syariat Islam yang Bagaimana," *Panjimas*, 27 November - 12 Desember 2002.

[61]Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*, h. 108-129.

bagi Ketua Umum FPI Habib Rizieq, tipologi negara bukanlah suatu hal yang terlalu penting. Menurutnya, Nabi Muhammad lebih peduli dengan pembentukan masyarakat Islam daripada negara Islam. Oleh sebab itu, baginya, sepanjang negara dikelola sesuai dengan syariah Islam, tidak ada kebutuhan mendesak untuk mempersoalkan legitimasi keagamaan dari negara semacam itu.[62]

Berulang-ulang telah dikatakan bahwa organisasi-organisasi Islam ini tidak menggunakan cara kekerasan dalam upaya mereka untuk merealisasikan tujuan mereka. Dengan pengecualian perlawanan radikal FPI terhadap berlanjutnya praktik perjudian, pornografi, prostitusi, dan konsumsi minuman keras, serta keterlibatan Lasykar Jihad di daerah-daerah konflik seperti Ambon, Maluku, khususnya, secara umum artikulasi gagasan tentang syariah Islam bersifat damai.[63] Namun, lawan-lawan mereka cenderung mengidentifikasi seluruh gerakan ini sebagai radikal dan/atau garis keras, dan sebagai sebuah gerakan yang mungkin untuk menggunakan cara-cara kekerasan. Efek psikologis dari pengeboman di Bali yang mengerikan pada Oktober 2002—yang diduga didalangi oleh Jamaah Islamiyah, yang bekerja dengan mitra lokal dan diasumsikan memiliki kaitan dengan jaringan Al Qaeda—yang menewaskan sekitar 180 orang dan melukai hampir 300 orang tak bersalah, memberi dorongan lebih lanjut bagi pandangan miring tersebut.[64] Bahkan, lantaran nuansa internasionalnya, terma-

---

[62]Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*, h. 114.

[63]Lihat, tulisan oleh Irfan S. Awwas, ketua pelaksana MMI, “Menegakkan Syariat Tanpa Teror,” *Tempo*, 24 November 2002, h. 127.

[64]Lihat, laporan khusus mengenai ledakan bom di Bali dalam *Tempo*, 21-27 Oktober 2002; *Gatra*, 26 Oktober 2002; *Tempo*, 18-24 November 2002; *Gatra*, 23 November 2002.

suk kampanye global melawan terorisme yang dipimpin oleh AS, Inggris dan Australia, peristiwa tersebut telah melahirkan dampak tertentu tidak hanya terhadap gerakan syariah, tetapi juga terhadap Islam politik secara umum. Meskipun hal itu mungkin tidak akan berlangsung lama, peristiwa yang mengerikan tersebut telah menempatkan Islam dalam posisi yang sangat sulit dan serba-salah. Mengingat lemahnya posisi negara Indonesia, dan selama kekuatan internasional tetap curiga terhadap Islam politik, maka kemungkinan Islam politik akan berorientasi ke dalam—atau paling jauh melunakkan retorika dan tujuannya. Fakta bahwa tidak lama setelah meledaknya bom Bali, Lasykar Jihad secara sukarela membubarkan dirinya dan FPI membekukan kegiatan mereka, merupakan indikasi bahwa Islam politik berada dalam posisi yang sangat sulit.

KESIMPULAN:
MENUJU AKOMODASI PARSIAL ISLAM

Berdasarkan apa yang telah disajikan dengan panjang-lebar, sulit untuk tidak melihat perkembangan Islam politik pada masa pasca-Soeharto dari sudut pandang legalisme dan formalisme. Transformasi intelektual yang terjadi antara dasawarsa 1970-an dan 1990-an tampaknya telah kehilangan signifikansinya tatkala muncul kesan bahwa Islam ideologis, simbolik dan formal tengah mendominasi wacana baru tentang Islam politik Indonesia. Penggunaan Islam sebagai asas partai, seruan untuk penerapan syariah Islam, upaya untuk memasukkan Piagam Jakarta ke dalam konstitusi baru, dan penentangan terhadap pencalonan Megawati pada 1999 yang didasarkan atas argumen keagamaan bahwa laki-laki harus

memimpin (atau lebih kuat dibandingkan dengan) perempuan, merupakan indikasi jelas gelombang pasang Islamisme politik.

Terlepas dari perkembangan baru ini, hal itu hendaknya tidak dipandang sebagai fenomena yang sejati. Sebaliknya, kelahiran 42 partai Islam—seperti partai-partai lainnya—harus dilihat dari perspektif berayunnya pendulum sistem politik Indonesia dari rezim otoritarian menuju demokrasi. Ini berarti harus selalu dipertanyakan apakah perkembangan baru tersebut bersifat sejati atau permanen. Pada masa ketika transisi dicirikan hingga tahap tertentu oleh kondisi sosial-ekonomi dan politik yang cair—untuk tidak mengatakan sedang mengalami keambrukan—sulit untuk melihat segala sesuatu dengan pasti. Fakta bahwa hanya 20 partai Islam yang memenuhi persyaratan pemilu pada 1999, dan hanya 10 partai yang meraih satu atau lebih kursi di DPR, menunjukkan bahwa perkembangan baru ini terutama disebabkan proses transisi yang diwarnai euforia dan prasangka, ketimbang didasari atas tekad politik-keagamaan yang telah dipikirkan dan dibahas secara matang. Ketika mereka yang pada mulanya menentang pencalonan Megawati sebagai presiden pada akhirnya menerima kemenangannya yang secara konstitusional diangkat sebagai presiden kelima menggantikan Abdurrahman Wahid, hal ini hanya mengindikasikan bahwa pertimbangan-pertimbangan keagamaan sesungguhnya bersifat temporer dan tidak langgeng. Sekiranya prinsip-prinsip keagamaan menjadi faktor yang menentukan dalam politik, setiap jabatan kepemimpinan yang berusaha diraih oleh Megawati atau calon perempuan lainnya pasti akan ditolak.

Sudut pandang serupa juga dapat digunakan untuk memahami kenyataan bahwa para politisi PPP, PBB dan PDU, yang memperjuangkan dimasukkannya Piagam Jakarta ke dalam konstitusi baru selama proses amandemen, pada akhirnya tidak lagi memaksakan tujuan

mereka serta tidak menghalangi upaya untuk kembali ke rumusan awal Pasal 29 UUD 1945 yang menyatakan bahwa negara berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. Mungkin saja mereka menerima kekalahan konstitusional mereka untuk sementara waktu. Namun, pilihan untuk tidak menyelesaikan masalah tersebut melalui pemungutan suara (*voting*) menunjukkan bahwa keyakinan keagamaan mereka dalam urusan politik dapat diragukan. Oleh sebab itu, berbeda dengan para politisi Muslim sebelumnya dalam Majelis Konstituante yang menangani cara itu dengan pemungutan suara—kendati tidak ada pihak dari kelompok yang saling berlawanan itu yang dapat memperoleh dukungan yang memadai untuk memenangkan posisi mereka—para politisi Muslim pada masa pasca-Orde Baru tampaknya telah melunakkan sikap mereka terkait dengan upaya mereka untuk menghimpun dan mengartikulasikan kepentingan Islam.

Hal yang tampaknya lebih pasti ialah bahwa tingkat dan bobot dukungan untuk Islam ideologis dan simbolik relatif rendah dan kecil. Mayoritas kaum Muslim, seperti ditunjukkan dengan terbatasnya jumlah kursi yang berhasil diraih oleh partai-partai Islam di DPR dan penolakan Piagam Jakarta, tetap bersikap moderat dan lebih mengaspirasikan hubungan antara Islam dan negara yang lebih mungkin dan lebih pas. Pandangan semacam ini juga dianut oleh dua organisasi keagamaan terpenting di negeri ini—Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama. Dari sudut sejarah politik Indonesia, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa dalam dua situasi demokrasi (yakni 1955 dan 1999), Islam politik yang legalis dan formalis jelas mengalami kekalahan. Nasib dan takdirnya bahkan lebih suram dalam konteks politik otoritarian Orde Baru.

Namun, hal ini bukan berarti bahwa mayoritas (politisi) Muslim menentang syariah Islam. Sebagai Muslim, mereka menerima

arti penting syariah dan merasa berkewajiban untuk melaksanakan ajaran-ajaran Islam dalam seluruh aspek kehidupan. Namun, mereka memiliki pandangan yang sangat berbeda-beda menyangkut soal bagaimana syariah dipahami, ditafsirkan dan dilaksanakan. Mereka tidak percaya bahwa syariah Islam harus diadopsi secara keseluruhan dan berperan sebagai hukum positif di negeri ini. Namun, mereka setuju dengan gagasan bahwa unsur-unsur tertentu syariah Islam dapat diformulasikan ke dalam hukum yang secara legal mengikat, seperti menyangkut isu-isu yang berkaitan dengan perkawinan dan perceraian, waris dan wakaf, pengumpulan dan penyaluran zakat, ibadah haji dan sejenisnya. Fakta bahwa banyak kaum Muslim yang merasa bahwa akomodasi negara terhadap hukum Islam masih terbatas tidak menghentikan upaya mereka untuk memperjuangkan hal tersebut di dalam kerangka sistem, hukum, dan peraturan yang ada.

Dengan demikian, tidak keliru jika dikatakan bahwa akomodasi parsial tampaknya merupakan pilihan yang mungkin diambil agar hubungan antara Islam dan negara dapat menjadi lebih langgeng. Pikiran yang umum dianut bahwa Indonesia bukanlah negara teokratis maupun negara sekular hanya memperlihatkan pentingnya kewajiban negara untuk mengakomodasi kepentingan-kepentingan kaum Muslim. Pada saat yang sama, menyadari keanekaragaman latar belakang sosial-keagamaan Indonesia, merupakan tugas setiap Muslim untuk mengartikulasikan dan mengekspresikan kepentingan mereka sepanjang tidak merusak konstruk negara-bangsa Indonesia. Selama lebih dari setengah abad, negara ini tidak mampu melaksanakan dialog yang terus menerus mengenai peran dan posisi agama yang tepat di dalam negara. Pada era 1940-an dan 1950-an upaya itu terkendala oleh keterbatasan waktu, serta oleh manuver politik

Soekarno dan militer. Selama pemerintahan Orde Baru, perdebatan menyangkut soal itu dilarang karena kecurigaan yang tertanam kuat di pihak negara mengenai potensi gangguan yang mungkin ditimbulkan dari perdebatan semacam itu. Dengan mempertimbangkan seluruh pelajaran yang telah kita petik selama kurang lebih lima puluh tahun terakhir, kini saatnya bagi elite nasional—elite politik maupun keagamaan—untuk menjalankan dialog semacam itu guna mencapai penyelesaian yang semestinya.[]

DAFTAR PUSTAKA

Buku, Artikel dan Dokumen

Abdullah, Taufik, "Pola Kepemimpinan Islam di Indonesia," Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1987.

—, "*Zakat* Collection and Distribution in Indonesia," Mohamed Ariff (ed.), *The Islamic Voluntary Sector in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1991.

— (ed.), *Pemuda dan Perubahan Sosial*, Jakarta: LP3ES, 1974.

Abdullah, Taufik and Sharon Siddique (eds.), *Islam and Society in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1986.

Abdurrahim, Imaduddin, *Kuliah Tauhid*, Bandung: Pustaka Salman, 1979.

Abdurrahman, Moeslim, "Wong Cilik dan Kebutuhan Teologi Transformatif," M. Masyhur Amin (ed.), *Teologi Pembangunan: Paradigma Baru Pemikiran Islam*, Yogya-karta: LKPSM NU DIY, l989.

Adnan, Abdul Basit, *Ada Apa di PPP*, Solo: Mayasari, 1982.

Ali, Fachry dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Masa Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1986.

Ali, M. Daud, "Undang-Undang Peradilan Agama: Sistematik dan Garis-garis Besar Isinya," *Media Dakwah*, April 1990.

Ali, Syed Ameer, *The Spirit of Islam: A History of the Evolution and ldeals of Islam*, London: Chatto & Windus, 1978.

Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989.

Amal, Ichlasul, *Regional and Central Government in Indonesian Politics: West Sumatra and South Sulawesi 1949-1979*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1992.

Amin, M. Masyhur (ed.), *Teologi Pembangunan: Paradigma Baru Pemikiran Islam*, Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1989.

Ananda, Endang Basri (ed.), *70 Tahun Prof. Dr. H.M. Rasjidi*, Jakarta: Pelita, 1985.

Anderson, Benedict R.O'G., "Religion and Politics in Indonesia since Independence," *Religion and Social Ethos in Indonesia*, Clayton: Monash University, 1977.

—, "Old State, New Society: Indonesia's New Order in Comparative Historical Perspective," *Journal of Asian Studies*, Vol. XLII, No. 3, May 1983.

—, "The Languages of Indonesian Politics," *Indonesia*, No. 1, April 1966.

Anshari, Endang Saifuddin, *The Jakarta Charter 1945: The Struggle for an Islamic Constitution in Indonesia*, Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM), 1979.

—, *Kritik atas Faham dan Gerakan "Pembaharuan" Drs. Nurcholish Madjid*, Bandung: Bulan Sabit, 1973.

—, "Soal Dasar Negara bagi Kelompok Islam sudah Lama Selesai, Bagaimana bagi Kelompok Lainnya?" makalah tidak diterbitkan, tanpa tahun.

—, "Negara Islam," bahan wawancara dengan Leppenas yang tidak diterbitkan, 4 September 1982.

—, "Pokok-Pokok Pikiran Tentang Asas Tunggal: Sebuah Kerangka Ikhtisar," makalah tidak diterbitkan, Bandung, Februari 1983.

Anshari, Endang Saifuddin dan Amien Rais (eds.), *Pak Natsir 80 Tahun*, Jilid l and 2, Jakarta: Media Dakwah, l988.

Anwar, Syafi'i, "Islam, Negara, dan Formasi Sosial Dalam Orde Baru: Menguak Dimensi Sosio-Historis Kelahiran dan Perkembangan lCMI," *Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. III, suplemen, 1992.

Ariff, Mohamed (ed.), *The Islamic Voluntary Sector in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1991.

Arnold, T.W., "The Spread of Islam in the Malay Archipelago," T.W. Arnold (ed.), *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, New York: AMS Press, 1974.

Arkoun, Mohammed, "The Concept of Authority in Islamic Thought," Klauss Ferdinand and Mehdi Mozaffari (eds.), *Islam: State and Society*, London: Curzon Press, 1988.

Asad, Muhammad, *The Principles of State and Government in Islam*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961.

Ayoob, Mohammed (ed.), *The Politics of Islamic Reassertion*, London: Croom Helm, 1981.

Ayubi, Nazih, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London and New York: Routledge, 1991.

Azhari, Muntaha dan Abdul Mun'im Saleh (eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M, 1989.

Aziz, Abdul, Imam Tolkhah, dan Soetarman (eds.), *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989.

Aziz, M.A., *Japan's Colonialism and Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1955.

Bachtiar, Harsya W., "The Religion of Java: A Commentary," *Madjalah llmu-Ilmu Sastra Indonesia*, Vol. 5, 1973.

Bakri, Hasbullah, "Lima Dalil Republik Indonesia Bisa Disebut Negara Islam Non-Konstitusional," *Panji Masyarakat*, No. 439, 1 Agustus 1984.

Barton, Greg, "The International Context of the Emergence of Islamic Neo-Modernism in Indonesia," M.C. Ricklefs (ed.), *Islam in the Indonesian Social Context*, Clayton: Annual Indonesian lectures series, No. 15, Monash University, 1991.

Bellah, Robert N., *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkeley and Los Angeles: California University Press, 1991.

—, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1992).

Bellah, Robert N., Richard Madsen, William Sulivan, Ann Swindler, and Steve Tipton (eds.), *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, New York: Harper & Row, 1986.

Benda, Harry J., *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam Under the Japanese Occupation 1942-1945*, The Hague and Bandung: W. van Hoeve Ltd., 1958.

—, "Continuity and Change in Indonesian Islam," *Asian and African Studies: Annual of the Israel Oriental Studies*, Vol. 1, 1965.

Binder, Leonard, *Religion and Politics in Pakistan*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1963.

—, *Ideological Revolution in the Middle East*, New York: Robert E. Krieger Publishing Company, 1979.

—, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1988.

—, "Islamic Tradition and Politics: The Kijaji and the Alim," A Commentary to Clifford Geertz's "The Javanese Kijaji: The Changing

Role of A Cultural Broker," *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 2, October 1959-July 1960.

Boland, B.J., *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.

Bresnan, John, *Managing Indonesia: The Modern Political Economy*, New York: Columbia University Press, 1993.

Budiman, Arief (ed.), *State and Civil Society in Indonesia*, Clayon: Monash Papers on Southeast Asia, No. 22, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1990.,

—, "The Emergence of Bureaucratic Capitalist State in Indonesia," Lim Teck Ghee (ed.), *Reflections on Development in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1988.

Bung Karno dan Islam: Kumpulan Pidato tentang Islam 1953-1966, Jakarta: Haji Masagung, 1990.

Burns, Peter, *Revelation and Revolution: Natsir and the Pancasila*, Townsville: Southeast Asian Monograph Series No. 9, Committee of South-East Asian Studies, James Cook University of North Queensland, 1981.

Carvallo, Bosco dan Dasrizal (eds.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta: Leppenas, 1983.

Castles, Lance, *Religion, Politics, and Economic Behavior in Java: The Kudus Cigarette Industry*, New Haven: Cultural Report Series No. 15, Southeast Asia Studies, Yale University, 1967.

Chalid, Idham, *Islam dan Demokrasi Terpimpin*, Jakarta: Lembaga Penggali dan Penghimpun Sejarah Revolusi Indonesia, 1965.

—, *Mendayung Dalam Taufan*, Jakarta: Endang dan Api Islam, 1966.

Chatib, Fahmy, "Kaum Dhuafa, Ekonomi Pasar dan Muhamma-diyah, *Panji Masyarakat*, 21-30 Desember 1990.

Cox, Harvey, *The Secular City*, New York: The Macmillan Company, 1966.

Crouch, Harold, *The Army and Politics in Indonesia*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1978.

Dahm, Bernhard, *Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1969.

Dari Cicendo ke Meja Hijau: Imran Imam Jamaah, tanpa nama penulis, Solo: C.V. Mayasari, 1982.

Dekmejian, R. Hrair, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse: Syracuse University Press, 1985.

Dijk, C. van, *Rebellion under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.

Dhofir, Zamakhsyari, "Santri-Abangan dalam Kehidupan Orang Jawa: Teropong dari Pesantren," *Prisma*, No. 5, 1978.

—, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1982.

Effendi, Djohan , "Agama, Ideologi dan Politik dalam Negara Pancasila," T.B. Simatupang et al., *Peranan Agama dan Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa dalam Negara Pancasila yang Membangun*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1987.

—, "Pluralisme Pemahaman dalam Perspektif Theologi Islam," M. Masyhur Amin (ed.), *Teologi Pembangunan: Paradigma Baru Pemikiran Islam*, Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1989.

—, "Persekusi Ataukah Persuasi," makalah tidak diterbitkan, Februari 1986.

—, "Pluralisme Pemikiran dalam Islam," makalah tidak diterbitkan, Agustus 1987.

Effendi, Djohan dan Ismed Natsir (eds.), *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*, Jakarta: LP3ES, 1981.

Effendy, Bahtiar, "The 'Nine Stars' and Politics: A Study of the Nahdlatul Ulama's Acceptance of Asas Tunggal and Its Withdrawal From Politics," tesis master, Ohio University, 1988.

—, "Islam dan Aktualisasi Politik PPP," *Panji Masyarakat*, 1-10 September 1991.

Eldridge, Philip, *NGOs in Indonesia: Popular Movement or Arm of Government*, Clayton: Working Paper No. 55, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1989.

—, "NGOs and the State in Indonesia," Arief Budiman (ed.), *State and Civil Society in Indonesia*, Clayon: Monash Papers on Southeast Asia, No. 22, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1990.

Emmerson, Donald K., "Islam and Regime in Indonesia: Who's Coopting Whom?" makalah disampaikan dalam pertemu-an tahunan American Political Science Association, Atlanta, Georgia, USA, 31 Agustus 1989.

—, *Indonesia's Elite: Political Culture and Cultural Politics*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1976.

—, "Islam in Modern Indonesia: Political Impasse, Cultural Opportunity," Philip H. Stoddard, David C. Cuthell, and Margaret W. Sullivan (eds.), *Change and the Muslim World*, Syracuse: Syracuse University Press, 1981.

—, "The Bureaucracy in Political Context: Weakness in Strength," Karl Jackson and Lucian Pye (eds.), *Political Power and Communications in Indonesia*, Berkeley: University of California Press, 1978.

—, "Resurgence of Islam Is No Danger to Indonesia," *The Asian Wall Stwet Journal Weekly*, October 11, 1993.

Esposito, John L., *Islam and Politics*, Syracuse: Syracuse University Press, 1984.

—, "Secular Bias and Islamic Revlvalism," *The Chronicle of Higher Education*, May 26, 1994.

— (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1983.

—, *Islamic Revivalism*, Washington D.C.: American Institute for Islamic Affairs, School of International Service, The American University, 1985.

— (ed.), *Islam and Development*, Syracuse: Syracuse University Press, 1980.

Federspiel, Howard M., *Muslim Intellectuals and National Development*, New York: Nova Science Publishers Inc., 1991.

—, "Sukarno and His Muslim Apologists: A Study of Accommodation Between Traditional Islam and An Ultranationalist Ideology," Donald P. Little (ed.), *Essays on Islamic Civilization: Presented to Niyazi Berkes*, Leiden: E.J. Brill, 1976.

—, "The Military and Islam in Sukarno's Indonesia," *Pacific Affairs*, 46, No. 3, 1973.

—, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indionesia*, Ithaca: Modern Indonesian Project, Southeast Asia Program, Cornell University, 1970.

Feith, Herbert, *The Indonesian Elections of 1955*, Ithaca: Modern Indonesian Project, Southeast Asia Program, Cornell University, 1951.

—, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, 1962.

—, "Dynamics of Guided Democracy," Ruth McVey (ed.), *Indonesia*, New Haven: Southeast Asia Sindies, Yale University, by arrangement with Human Relations Area Files Press, 1963.

—, "Democratization and the Indonesian Intellectlials: Some Perspective," draft makalah yang disampaikan pada konferensi "State

and Civil Society Contemporary Indonesia", Monash University, November 1988.

Feith, Herbert and Lance Castles (eds.), *Indonesian Political Thinking 1945-1965*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1970.

—, *Pemikiran Politik Indonesia 1945-1965*, Jakarta: LP3ES, 1988.

Feith, Herbert and Daniel S. Lev, "The End of Indonesian Rebellion," *Pacific Affairs*, 36, No. 1, Spring 1963.

Ferdinand, Klauss and Mehdi Mozaffari (eds.), *Islam: State and Society*, London: Curzon Press, 1988.

Fox, James (ed.), *Indonesia: The Making of a Culture*, Canberra: Rcsearch School of Pacific Studies, Australian National University, 1980.

Gaffar, Afan, *The Javanese Voters: A Case Study of Election Under a Hegemonic Party System*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1992.

Geertz, Clifford, "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding," *Bulletin of the Academy of Arts and Science*, Vol. 28, No. 1, 1974.

—, *Religion of Java*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1976.

—, "The Javanese Village," G. William Skinner (ed.), *Local, Ethnic, and National Loyalties in Village Indonesia*, Ithaca: Cornell Modern Indonesian Project, Cornell University, 1959.

—, *The Social History of an Indonesian Town*, Cambridge: MIT, 1965.

—, "The Social Context of Economic Change: An Indonesian Case Study," mimeograf, Cambridge: Center for International Studies, MIT, 1956.

—, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven and London: Yale University Press, 1968.

Geertz, Hildred, "Indonesian Cultures and Communities," Ruth McVey (ed.), *Indonesia*, New Haven: Southeast Asia Studies, Yale University, by arrangement with Human Relations Area Files Press, 1963.

Gibb, H.A.R. (ed.), *Wither Islam?: A Survey of Modern Movements in the Moslem World*, London: Victor Gollancz Ltd., 1932.

Gibbons, Michael T., *Interpreting Politics*, New York: New York University Press, 1987.

Ghee, Lim Teck (ed.), *Reflections on Development in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1988.

Gunatilleke, Godfrey, Neeland Tiruchelvam, and Radhika Coomaraswamy (eds.), *Ethical Dilemmas of Development in Asia*, Lexington: Lexington Books, 1983.

Haar, B. ter, *Adat Law in Indonesia*, edited and translated by E.A. Hoebel and A.A. Schiller, New York: Institute of Pacific Relations, 1948.

Halide, "Potensi dan Permasalahan Usahawan Muslim," makalah disampaikan pada pertemuan pertama kaum intelektual Muslim, Gedung PKBI, Jakarta, 26-28 Desember 1984.

Halliday, Fred and Hamzah Alavi (eds.), *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*, New York: Monthly Review Press, 1988.

Harun, Lukman, *Muhammadiyah dan Asas Pancasila*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986.

—, *Muhammadiyah dan Undang-Undang Pendidikan*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990.

Harun, Saleh dan Abdul Munir Mulkhan, *Latar Belakang Ummat Islam Menerima Pancasila Sebagai Asas Tunggal*, Yogyakarta: Aquarius, 1987.

Harvey, Barbara S., *Permesta: Half A Rebellion*, Ithaca: Southeast Asia Program, Cornell University, 1977.

Hasballah, Jihad, "Intensifikasi Pelaksanaan Zakat di Indonesia," *Panji Masyarakat*, 10 Agustus 1991.

Hasil-Hasil Ketetapan Kongres Himpunan Mahasiswa Islam ke-16, Maret 1986.

Hassan, A. Rifa'i dan Amrullah Achmad (eds.), *Perspektif Islam dalam Pembangunan Bangsa*, Yogyakarta: PLP2M, 1984.

Hassan, A. Rifa'i dan Sri Marhaeni, "Sejarah Forum Komunikasi Pembangunan Indonesia," Sekretariat Eksekutif FKPI, Desember 1986.

Hassan, Muhammad Kamal, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementrian Pelajaran Malaysia, 1982.

Hatta, Mohammad, *Sekitar Proklamasi*, Jakarta: Tintamas, 1969.

Haykal, Husayn, *The Life of Muhammad*, translated by Isma'il Ragi al-Faruqi, North American Publications, 1976.

Hefner, Robert W., "Islamizing Java?: Religion and Politics in Rural East Java," *Journal of Asian Studies*, Vol. 46, No. 3, August 1987.

—, "Islamizing Capitalism: On the Founding of Indonesia's First Islamic Bank," makalah disampaikan pada konferensi "Intellectual Development in Indonesian Islam," Arizona State University, Tempe, Arizona, 19-21 Februari 1993.

—, "Islam, State and Civil Society: I.C.M.I. and the Struggle for the Indonesian Middle Class," makalah disampaikan pada konferensi "Islam and the Social Construction of Identities: Comparative Perspectives on Southeast Asian Muslims," Center for Southeast Asian Studies, The University of Hawaii, 4-6 Agustus 1993.

Himpunan Ketetapan-Ketetapan MPR 1978, Jakarta: tanpa nama penerbitt, 1978.

Hisham, Ibn, *The Life of Muhammad*, a translation of Ishaq's Sirat al-Rasul Allah, with introduction and notes by A. Guillaume, Lahore, Karachi, Dacca: Oxford University Press, 1970.

Hodgson, Marshall G.S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Volumes I-III, Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Hooker, M.B. (ed.), *Islam in Southeast Asia*, Leiden: E.J. Brill, 1983.

Hudson, Michael C., "Islam and Political Development," John L. Esposito (ed.), *Islam and Development*, Syracuse: Syracuse University Press, 1980.

Husein, Machnun, *Pendidikan Agama dalam Lintasan Sejarah*, Yogyakarta: Nur Cahaya, 1983.

Ibrahim, Ahmad, Sharon Siddique, Yasmin Hussain (eds.), *Readings on Islam in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985.

'Imara, Muhammad, *Al-Islam wa al-Sultan al-Diniyah*, Cairo: Dar al-Thaqafa al-Jadida, 1979.

Irsyam, Machrus, *Ulama dan Partai Politik: Upaya Mengatasi Krisis*, Jakarta: Yayasan Perkhidmatan, 1984.

Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Muhammad Ashraf, 1962.

Jackson Karl D., *Traditional Authority, Islam, and Rebellion: A Study of Indonesian Political Behavior*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1980.

Jackson, Karl D. and Lucian Pye (eds.), *Political Power and Communications in Indonesia*, Berkeley: University of California Press, 1978.

Jay, Robert, *Religion and Politics in Rural Central Java*, New Haven: Southeast Asia Studies, Yale University, 1963.

—, “Santri and Abangan: Religious Schism in Rural Central Java,” disertasi doktor, Harvard University, 1957.

—, “History and Personal Experience: Religious and Political Conflict in Java,” Robert F. Spencer (ed.), *Religion and Change in Contemporary Asia*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971.

Jaylani, Ahmad Timur, “The Sarekat Islam Movement: Its Contribution to Indonesian Nationalism,” tesis master, McGill University, 1959.

Jenkins, David, *Suharto and His Generals: Indonesian Military Politics 1975-1983*, Ithaca: Monograph Series, Publication No. 64, Cornell Modern Indonesian Project, Southeast Asia Program, Cornell University, 1984.

Johns, A.H., “An Islamic System or Islamic Values?: Nucleus of a Debate in Contemporary Indonesia,” William Roff (ed.), *Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse*, London and Sydney: Croom Helm, 1987.

Kafrawi, *Pembaharuan Sistem Pendidikan Pondok Pesantren*, Jakarta: Cemara Indah, 1978.

Kahin, George Mc.T., *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Itacha, Cornell University Press, 1952.

Kahin, Audrey (ed.), *Regional Dynamics of the Indonesian Revolution: Unity from Diversity*, Honolulu: Hawaii University Press, 1985.

Karim, M. Rusli, *Dinamika Islam di Indonesia: Suatu Tinjauan Sosial Politik*, Yogyakarta: PT Hanindita, 1985.

Keddie, Nikki R., “The Revolt of Islam and Its Roots,” Dankwart A. Rustow and Kenneth Erickson (eds.), *Comparative Political Dynamics: Global Research Perspective*, New York: Harper Collins Publishers, 1991.

Khan, Qamaruddin, *Political Concept in the Our'an*, Lahore: Islamic Book Foundation, 1982.

—, *The Political Thought of Ibn Taymiyah*, Lahore: Islamic Book Foundation, 1983.

Kroef, Justus M. van der, *Indonesia After Sukarno*, Vancouver: University of British Columbia Press, 1971.

Kumpulan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984.

Kuntowijoyo, "Serat Cebolek dan Mitos Pembangkangan Islam: Melacak Asal-Usul Ketegangan Antara Islam dan Birokrasi," Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991.

—, "Kiblat Baru Politik Kaum Santri," *Pesan*, No. 1, 1992.

Laswell, Harold D., *Politics: Who Gets What, When, How*, New York: McGraw Hill, 1936.

Lee, Oey Hong (ed.), *Indonesia After the 1971 Elections*, London and Kuala Lumpur: Oxford University Press, l974.

Legge, John D., *Central Authority and Rezional Autonomy in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, 196l.

—, *Intellectuals and Nationalism in Indonesia: A Study of the Following Recruited by Sutan Syahrir in Occupation Jakarta*, Ithaca: Monograph Series, Cornell Modern Indonesian Project, Cornell University, 1988.

Lev, Daniel S., *Islamic Courts in Indonesia: A Study in the Political Bases of Legal Institutions*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1972.

—, *The Transition to Guided Democracy*, lthaca: Modern Indonesian Project, Southeast Asia Program, Cornell University, 1966.

Lewis, Bernard, *The Political Language of Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Liddle, R. William, *Ethnicity, Party, and National Integration: An Indonesian Case Study*, New Haven: Yale University Press, 1970.

—, *Cultural and Class Politics in New Order Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1977.

—, "Indonesia's Threefold Crisis," *Journal of Democracy*, Vol. 3, No. 4, October 1992.

—, "Modernizing Indonesian Politics," R. William Liddle (ed.), *Political Participation in Modern Indonesia*, New Haven: Southeast Asia Studies, Yale University, 1973.

—, "Soeharto's Indonesia: Personal Rule and Political Institutions," *Pacific Affairs*, Vol. 58, No. 1, Spring 1985.

—, "Indonesia in 1987: The New Order at the Height of Its Power," *Asian Survey*, Vol. 28, No. 28, No. 2, 1988.

—, "Evolution from Above: National Development and Local Leadership in Indonesia," *Journal of Asian Studies*, No. 32, February 1973.

—, "Indonesia's Democratic Past and Future," *Comparative Politics*, No. 24, July 1992.

—, "RMS," *Tempo*, 10 April 1993.

—, "Improvising Political Cultural Change: Three Indonesian Cases," Schiller, James and Barbara-Martin Schiller (eds.), *Indonesian Political Culture: Asking the Right Ouestions*, Athens: Center for Southeast Asian Studies, Ohio University, forthcoming.

—, "*Media Dakwah* Scripturalism: One Form of Islamic Political Thought and Action," makalah disampaikan pada konferensi "Intellectual Development in Indonesian Islam," Arizona State University, Tempe, Arizona, 20-21 Februari 1993.

—, "Politics 1992-1993: Sixth-term Adjustments in the Ruling Formula," Chris Manning and Joan Hardjono (eds.), *Indonesia Assessment 1993*, Canberra: Australian National University, 1993.

— (ed.), *Political Participation in Modern Indonesia*, New Haven: Southeast Asia Studies, Yale University, 1973.

Lijphart, Arend, *The Politics of Accomodation: Pluralism and Democracy in the Netherlards*, Berkeley and Los Angeles: University of Caiifornia Press, 1968.

—, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*, New Haven and London: Yale University Press, 1977.

Little, Donald P. (ed.), *Essays on Islamic Civilization: Presented to Niyazi Berkes*, Leiden: E.J. Brill, 1976.

Lyon, Margo L., "The Hindu Revival in Java: Politics and Religious Identity," James Fox (ed.), *Indonesia: The Making of a Culture*, Canberra: Rcsearch School of Pacific Studies, Australian National University, 1980.

Maarif, Ahmad Syafii, "Islam as the Basis of State: A Study of the Islamic Political Ideas as Reflected in the Constituent Assembly Debates in Indonesia," disertasi doktor, The University of Chicago, 1983.

—, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante*, Jakarta: LP3ES, 1985.

—, "Islamic Politics Under Guided Democracy in Indonesia 1959-1965," tesis master, Ohio University, 1980.

—, *Islam dan Politik di Indonesia Pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988.

—, "Kedudukan Negara dalam Perspektif Doktrin Islam," makalah disampaikan dalam konferensi "Konsep Negara dalam Islam," Universitas Islam Indonesia (UII), Yogyakarta, 18 Oktober 1987.

—, "Islam, Politik dan Demokrasi di Indonesia," Bosco Carvallo dan Dasrizal (eds.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta: Leppenas, 1983.

—, "Gejala Kemandegan Muhammadiyah dalam Pembaharu-an Pemikiran Islam di Indonesia: Mitos Atau Realitas," makalah diskusi, November 1985.

Madjid, Nurcholish, "Agama dan Negara dalam Islam: Sebuah Telaah atas Fiqh Siyasi Sunni," makalah disampaikan pada Klub Kajian Agama (KKA) Paramadina, Jakarta, 1991.

—, "Islam in Indonesia: Challenges and Opportunities," Cyriac K. Pullapilly (ed.), *Islam in the Contemporary World*, Notre Dame: Cross Roads Books, 1980.

—, "Integrasi Keislaman Dalam Keindonesiaan Untuk Menatap Masa Depan Bangsa," pidato disampaikan pada pembukaan Klub Kajian Agama (KKA) Paramadina, Jakarta, 1986.

—, "The Issue of Modernization among Muslims in Indonesia: From a Participant's Point of View," Ahmad Ibrahim, Sharon Siddioue, Yasmin Hussain (eds.), *Readings on Islam in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985.

—, "Masalah Tradisi dan Inovasi Keislaman dalam Bidang Pemikiran serta Tantangan dan Harapannya di Indonesia," makalah disampaikan pada Festival Istiqlal, Jakarta, 21-24 Oktober 1991.

—, "Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Ummat," Nurcholish Madjid et al., *Pembaharuan Pemikiran Islam*, Jakarta: Islamic Research Center, 1970.

—, *Modernisasi Adalah Rasionalisasi Bukan Westernisasi*, Bandung: Mimbar Demokrasi, 1968.

—, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1987,

—, "Sekitar Usaha Mengembangkan Etos Intelektualisme Islam di Indonesia," Endang Basri Ananda (ed.), *70 Tahun Prof. Dr. H.M. Rasjidi*, Jakarta: Pelita, 1985.

—, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Keindo-nesiaan*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.

—, "Khilafah dan Perkembangannya," *Nuansa*, Desember 1984.

—, "Cita-Cita Politik Kita," Bosco Carvallo dan Dasrizal (eds.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta: Leppenas, 1983.

—, "Suatu Tatapan Islam Terhadap Masa Depan Politik Indonesia," *Prisma*, edisi ekstra, 1984.

—, "Islam dan Birokrasi," *Tempo*, 28 Desember 1991.

—, "Demokrasi Sebagai Cara dan Proses," *Media Indonesia*, 8 Agustus 1989.

—, "Oposisi," *Tempo*, 26 Desember 1992.

—, "Demokrasi dan Demokratisasi di Indonesia," *Media Indonesia*, 7-12 Agustus 1989.

—, et al., *Pembaharuan Pemikiran Islam*, Jakarta: Islamic Research Center, 1970.

Mahasin, Aswab, "NGOs show strength in nation's sociopolitical development," *The Jakarta Post*, August 12, 1988.

—, "The Santri Middle Class: An Insider's View," Richard Tanter and Kenneth Young (eds.), *The Politics of Middle Class Indonesia*, Clayton: Monash Papers on Southeast Asia No. 19, Centre of Southeast Asian Studies. Monash University, 1990.

—, "Islam 'Politik'," *Tempo*, 2 November 1991.

Manning, Chris and Joan Hardjono (eds.), *Indonesia Assessment 1993*, Canberra: Australian National University, 1993.

Martosukarto, Bachrun, "Negara Versi Abdurrahman Wahid Versus Pancasila," *Media Dakwah*, Oktober 1993.

al-Maududi, Abu A'la, *The Islamic Law and Constitution*, translated and edited by Khursyid Ahmad, Lahore: Islamic Publications, 1977.

May, Darlene, "Al-Mawardi's Al-Ahkam as-Sultaniyyah: A Partial Translation with Introduction and Annotations," disertasi doktor, Indiana University, 1981.

McVey, Ruth (ed.), *Indonesia*, New Haven: Southeast Asia Sindies, Yale University, by arrangement with Human Relations Area Files Press, 1963.

—, "Faith as the Outsider: Islam in Indonesian Politics," James Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Mehden, Fred R. von der, "Islam and the Rise of Nationalism in Indonesia," disertasi doktor, University of California, 1957.

Mestenhauser, Joesf A., "Ideologies in Conflict in Indonesia, 1945-1955," disertasi doktor, University of Minnesota, 1960.

Migdal, Joel S., *Strong Societies and Weak States: StateSociety Relations and State Capabilities in the Third World*, Princeton: Princeton University Press, 1988.

Mintaredja, H.M.S., *Renungan Pembaharuan Pemikiran Masyarakat Islam dan Politik di Indonesia*, Jakarta: Permata, 1971.

Moertopo, Ali, *Dasar-Dasar Pemikiran Tentang Akselerasi Modernisasi Pembangunan 25 Tahun*, Center for Strategic and International Studies, Jakarta: Yayasan Proklamasi, 1973.

Morris, Eric Eugene, "Islam and Polilics in Aceh. A Study of Center-Periphery Relations in Indonesia," disertasi doktor, Cornell University, 1983.

Mortimer, Edward, *Faith and Power: The Politics of Islam*, London: Faber and Faber, 1982.

Mortimer, Rex, *Indonesian Communism Under Sukarno: Ideology and Politics 1959-1965*, Ithaca: Cornell University Press, 1974.

Mudatsir, Arief, "Dari Situbondo Menuju NU Baru: Sebuah Catatan Awal," *Prisma*, edisi ekstra, 1984.

Mudzhar, M. Atho, "Fatwas of the Council of Indonesian Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 19751988," disertasi doktor, University of California Los Angeles, 1990.

Mûsâ, Muhammad Yûsûf, *Nizhâm al-Hukm fî al-Islâm*, Cairo: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1963.

Nakamura, Mitsuo, *The Crescent Arises Over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1983.

—, "The Radical Traditionalism of the Nahdlatul Ulama in Indonesia: A Personal Account of the 26th National Congress, June 1979, Semarang," *Southeast Asian Studies*, Vol. 19, No. 12, September 1981.

Nasr, Seyyed Hossein, *Muhammad: Man of Allah*, London: Muhammadi Trust, 1982.

Nasution, Adnan Buyung, *The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia: A Socio-legal Study of the Indonesian Konstituante 1956-1959*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1392.

Nasution, Harun, "The Place of Reason in 'Abduh's Theology: its Impact on His Theological System and Views," disertasi doktor, McGill University, 1968.

—, "Islam dan Sistem Pemerintahan dalam Perkembangan Sejarah," *Nuansa*, Desember 1984.

—, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, dua jilid, Jakarta: UI Press, 1984.

—, "The Islamic State in Indonesia: The Rise of the Ideology, the Movement for Its Creation and the Theory of the Masyumi," tesis master, McGill University, 1965.

Natsir, Mohammad, *Capita Selecta*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

—, *Some Observations Concerning the Role of Islam in National and International Affairs*, Ithaca: Southeast Asia Program, Department of Far Eastern Studies, Cornell University, 1954.

—, *Islam sebagai Dasar Negara*, Bandung: Pimpinan Fraksi Masyumi dalam Konstituante, 1957.

—, "Bertentangankah Pancasila dengan Al-Qur'an," *Hikmah*, 29 Mei 1954.

—, "Sekali Lagi: Kerukunan Hidup Umat Beragama di Indonesia," Mohammad Natsir, *Islam dan Kristen di Indonesia*, Jakarta: Media Dakwah, 1978.

Niel, Robert Van, *The Emergence of the Modern Indonesian Elite*, The Hague: W. van Hoeve, Ltd., 1960.

Nieuwenhuijze, C.A.O. Van, *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia*, The Hague and Bandung: W. van Hoeve Ltd., 1958.

—, "Islam and National Self-Realization in Indonesia," Nieuwenhuijze, *Cross-Cultural Studies*, The Hague, Monton and Co., 1963.

—, "The Indonesian State and 'Deconfessionalized' Muslim Concepts," Nieuwenhuijze, *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia*, The Hague and Bandung: W. van Hoeve Ltd., 1958.

—, "The Dar ul-Islam Movement in Western lava Till 1949," Nieuwenhuijze, *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia*, The Hague and Bandung: W. van Hoeve Ltd., 1958.

Nishihara, Masashi, *Golkar and the Indonesian Elections of 1971*, Ithaca: Monograph Series, Modern Indonesian Project, Cornell University, 1972.

Noer, Deliar, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, Oxford, New York and Jakarta: Oxford University Press, 1978.

—, *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1987.

—, "Contemporary Political Dimension of Islam," M.B. Hooker (ed.), *Islam in Southeast Asia*, Leiden: E.J. Brill, 1983.

—, "Islam dan Politik: Mayoritas atau Minoritas," *Prisma*, No. 5, Tahun XVII, 1988.

—, *Islam, Pancasila dan Asas Tunggal*, Jakarta: Yayasan Pengkhidmatan, 1984.

—, *Ideologi, Politik dan Pembangunan*, Jakarta: Yayasan Pengkhidmatan, 1983.

—, *Administration of Islam in Indonesia*, Ithaca: Modern Indonesian Project, Cornell University, 1978.

—, *Administrasi Islam di Indonesia*, Jakarta: Rajawali, 1982.

—, *Islam dan Pemikiran Politik: Bahasan Kitab Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran oleh H. Munawir Syadzali MA*, Jakarta: LIPPM, 1990.

O'Donnell, Guillermo, Philippe C. Schmitter, and Laurence Whitehead (eds.), *Transitions from Authoritarian Rule: Latin America*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1986.

O'Donnell, Guillermo and Philippe C. Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1986.

Oepen, Manfred and Wolfgang Karcher (eds.), *The Impact of Pesantren in Education and Community Development in Indonesia*, Jakarta: P3M, 1988.

Osman, Fathi, "Parameters of the Islamic State," *Arabia: The Islamic World Review*, No. 17, January 1983.

Parsons, Talcott, Edward Shils, Kaspar D. Naegelle, and Jesse R. Pitts (eds.), *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory*, New York: The Free Press of Glencoe, 1961.

Peacock, James L., *Rites of Modernization: Symbolic and Social Aspects of Indonesian Proletarian Drama*, Chicago: University of Chicago Press, 1968.

Pedoman Zakat, Jakarta: Direktorat Jendral Bimas Islam dan Urusan Haji, Departemen Agama, 1984.

Percakapan Cendekiawan Tentang Pembaharuan Pemikiran Islam, di Indonesia, Bandung: Mizan, 1991.

Permono, Syechul Hadi, "Pendayagunaan Sumber Dana Umat Islam," *Panji Masyarakat*, 10 Mei 1991.

Perwiranegara, Alamsyah Ratu, *Islam dan Pembangunan Politik di Indonesia*, Jakarta: Haji Masagung, 1987.

Pickthall, Marmaduke, *The Glorious Koran*, A bilingual edition with English translation, introduction, and notes, Albany: State University of New York Press, 1976.

Pigeaud, Theodore G. Th., *Islamic States in Java 1500-1700*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

Piscatori, James P. (ed.), *Islam in the Political Prosess*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

—, *Islam in a World of Nation States*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Poerbakawatja, Soegarda, *Pendidikan dalam Alam Indonesia Merdeka*, Jakarta, 1970.

Prasodjo, Sudjoko et al., *Profil Pesantren: Laporan Hasil Penelitian Pesantren Al-Falak dan Delapan Pesantren Lain di Bogor*, Jakarta: LP3ES, 1974.

Pratiknya, Ahmad Watik (ed.), *Pesan Perjuangan Seorang Bapak: Percakapan Antar Generasi*, Jakarta: Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, 1989.

Prawiranegara, Sjafruddin, *Ekonomi dan Keuangan, Makna Ekonomi Islam: Kumpulan Karangan Terpilih 2*, Jakarta: Haji Masagung, 1985.

Pullapilly, Cyriac K. (ed.), *Islam in the Contemporary World*, Notre Dame: Cross Roads Books, 1980.

Radi, Umaidi, *Strategi PPP 1973-1982: Suatu Studi Tentang Kekuatan Politik Islam Tingkat Nasional*, Jakarta: Integrita Press, 1984.

Rahardjo, M. Dawam, "Basis Sosial Pemikiran Islam di Indonesia Sejak Orde Baru," *Prisma*, No. 3, Maret l991.

—, "Tujuan Perjuangan Politik Ummat Islam di Indonesia," *Panji Masyarakat*, No. 85, Agustus 1971.

—, "Pluriformitas dalam Perkembangan Islam di Indonesia dan Kebangkitan Agama-Agama," makalah tidak diterbitkan, tanpa tanggal.

—, "Menilai Sejarah Ummat Islam dari Sudut AlQur'an," *Panji Masyarakat*, No. 441 dan 442, 27 Agustus dan 1 September 1984.

—, *Esei-Esei Ekonomi Politik*, Jakarta: LP3ES, 1983.

—, "Umat Islam dan Pembaharuan Teologi," Bosco Carvallo dan Dasrizal (eds.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta: Leppenas, 1983.

—, "LSM dan Program-Program Pengembangan Masya-rakat," makalah tidak diterbitan, tanpa tanggal.

—, "Metode Pelibatan Partisipasi Masyarakat dalam Pembangunan Pedesaan," makalah tidak diterbitan, tanpa tanggal.

—, *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam*, Jakarta: Pustaka Grafitipers, 1985.

—, "Dunia Pesantren dalam Peta Pembaharuan," M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*, Jakarta: LP3ES, 1974.

—, "Kyai, Pesantren dan Desa," *Prisma*, No. 4, Agustus 1973.

—, "Gambaran Pemuda Santri: Penglihatan dari Jendela Pesantren di Pabelan," Taufik Abdullah (ed.), *Pemuda dan Perubahan Sosial*, Jakarta: LP3ES, 1974.

—, "Critical Islamic View of the State," *Mizan*, Vol. III, No. 2, 1990.

—, "Eklusivisme Kelompok dan Perekonomian Nasional, *Media Indonesia*, 20 Agustus 1990.

—, "Demokrasi Ekonomi, Revolusi Manajerial dan Peranan Perguruan Tinggi Islam," *Media Dakwah*, Oktober 1990.

—, "LSM dalam sistem politik Indonesia," *Berita Buana*, 19-20 Februari 1991.

—, "Lembaga Keulamaan," makalah tidak diterbitan, tanpa tanggal.

—, "Kenangan Reflektif atas Mohammad Natsir (1908-1993)," *Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. IV, 1993.

—, *Perspektif Deklarasi Makkah: Menuju Ekonomi Islam*, Bandung: Mizan, 1987.

—, "Mencari Konsep Zakat Dalam Alam Pembangunan," *Panji Masyarakat*, 21-30 Juli 1981.

—, "Bank Muamalat," *Tempo*, 12 November 1991.

—, "Mandito," *Tempo*, 6 Juli 1991.

— (ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren*, Jakarta: P3M, 1985.

Rahman, Fazlur, *Islam*, New York, Chicago, San Francisco: Holt, Reinehart, and Winston, 1966.

—, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1982.

—, "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism," Philip H. Stoddard, David C. Cuthell, and Margaret W. Sullivan (eds.), *Change and the Muslim World*, Syracuse: Syracuse University Press, 1981.

Rais, M. Amien (ed.), *Islam di Indonesia: Suatu Ikhtiar Mengaca Diri*, Jakarta: C.V. Rajawali, 1986.

—, "Islam dan Demokrasi," Bosco Carvallo dan Dasrizal (eds.), *Aspirasi Umat Wslam Indonesia*, Jakarta: Leppenas, 1983.

—, *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta*, Bandung: Mizan, 1987.

Rais, M. Lukman Fathullah, Muhammad Syah Agusdinin, dan Nasmay Lofita Anas (eds.), *Mohammad Natsir Pemandu Ummat*, Jakarta: Bulan Bintang, 1989.

Rasjidi, H.M., *Koreksi terhadap Drs. Nurcholish Madjid tentang Sekula-risasi*, Jakarta: Bulan Bintang, l972.

—, *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution tentang Islam Ditinjau dari berbagai Aspeknya*, Jakarta: Bulan Bintang, 1977.

al-Râziq, 'Alî 'Abd, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, Beirût: Dâr Maktabah al-Hayâh, 1966.

Reeve, David, *Golkar of Indonesia: An Alternative to the Party System*, Singapore: Oxford University Press, 1985.

Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam: 70 Tahun Harun Nasution, Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsalat, 1989.

Rekomendasi dan Pedoman Pelaksanaan Zakat, Jakarta: Bazis, 1978.

Religion and Social Ethos in Indonesia, Clayton: Monash University, 1977.

Ricklefs, M.C. (ed.), *Islam in the Indonesian Social Context*, Clayton: Annual Indonesian lectures series, No. 15, Monash University, 1991.

Roff, William (ed.), *Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse*, London and Sydney: Croom Helm, 1987.

Rose, Mavis, *Indonesia Free: A Political Biographv of Mohammal Hatta*, Ithaca: Cornell Modern Indonesian Project, Southeast Asia Program, Cornell University, 1987.

Rosenthal, Erwin I.J., *political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

—, *Islam in the Modern National State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

Rustow, Dankwart A. and Kenneth Erickson (eds.), *Comparative Political Dynamics: Global Research Perspective*, New York: Harper Collins Publishers, 1991.

Saidi, Ridwan, *Islam: Pembangunan Politik dan Politik Pembangunan*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983.

—, *Islam dan Moralitas Pembangunan*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984.

—, "Hijaunya Hijau," *Pelita*, 19 Oktober 1992.

—, "Undang-undang untuk siapa?" *Risalah*, Juni 1991.

—, "Cendekiawan Muslim dan Struktur Politik," *Kompas*, 8 Desember I990.

Saimima, Iqbal Abdurrauf (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.

Samson, Allan, "Islam and Politics in Indonesia," disertasi doktor, University of California, 1972.

—, "Religious Belief and Political Action in Indonesian Islamic Modernism," R. William Liddle (ed.), *Political Participation in Modern Indonesia*, New Haven: Southeast Asia Studies, Yale University, 1973.

—, "Conceptions of Politics, Power, and Ideology in Contemporary Indonesian Islam," Karl D. Jackson and Lucian W. Pye (eds.), *Political Power and Communication in Indonesia*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1978.

—, "Islam in Indonesian Politics," *Asian Survey*, No. 12, Vol. VII, December 1968.

—, "Indonesian Islam Since the New Order," Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique, Yasmin Hussain (eds.), *Readings on Islam in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985.

Sasono, Adi, "Moral Agama dan Masalah Kemiskinan," makalah tidak diterbitkan, 21 April 1985.

—, "Usaha Pengembangan Emansipasi Sosial: Beberapa Catatan," A. Rifa'i Hasan dan Amrullah Achmad (eds.), *Perspektif Islam dalam Pembangunan Bangsa*, Yogayakarta: PLP2M, 1986.

—, "Peta Permasalahan Sosial Umat Islam dan Pokok-Pokok Pemikiran Usaha Pengembangannya: Beberapa Catatan," makalah tidak diterbitkan, 28-30 mei 1984.

—, "Islam dan Sosialisme Religius," Bosco Carvallo dan Dasrizal (eds.), *Apirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta: Leppenas, 1983.

—, "Keadilan Sosial Tema Abadi," Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M, 1989.

Sasono, Adi and Achmad Rofi'ie, *People's Economy*, Jakarta: Southeast Asian Forum for Development Alternatives, 1988.

Sasono, Adi dan Sritua Arif, *Indonesia: Ketergantungan dan Keterbelakangan*, Jakarta: Lembaga Studi Pembangunan, 1981.

—, *Indonesia: Dependence and Underdevelopment*, Kuala Lumpur: Meta, 1981.

Schiller, James and Barbara-Martin Schiller (eds.), *Indonesian Political Culture: Asking the Right Ouestions*, Athens: Center for Southeast Asian Studies, Ohio University, forthcoming.

Sikap Majelis Ulama dan Pemimpin-pemimpin Islam Indonesia terhadap Aliran Kepercayaan, tanpa penulis, penerbit dan tanggal penerbitan.

Simatupang, T.B. et al., *Peranan Agama dan Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa dalam Negara Pancasila yang Membangun*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1987.

"Simposium Nasional Cendekiawan Muslim," Malang: Universitas Brawijaya, 6-8 Desember 1990.

Sjamsuddin, Nazaruddin, *The Republican Revolt: A Study of the Acehnese Rebellion*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985.

Skinner, G. William (ed.), *Local, Ethnic, and National Loyalties in Village Indonesia*, Ithaca: Cornell Modern Indonesian Project, Cornell University, 1959.

Smith, Donald Eugene (ed.), *Religion, Politics, and Social Change in the Third World*, New York: Free Press, 1971.

—, *Religion and Political Modernization*, New Haven and London: Yale University Press, 1974.

Soeharto, *Amanat Kenegaraan IV 1982-1985*, Jakarta: Inti Idayu Press, 1985.

—, *Agama dalam Pembangunan Nasional: Himpunan Sambutan Presiden Soeharto*, Jakarta: Pustaka Biru, 1981.

Soekarno, *Nationalism, Islam and Marxism*, translated by Karel H. Warouw and Peter D. Weldon, with an introduction by Ruth McVey, Ithaca: Modern Indonesian Project, Southeast Asia Program, Cornell University, 1984.

—, *Dibawah Bendera Revolusi*, Vol. I, Jakarta: Panitia Penerbitan Dibawah Bendera Revolusi, 1964.

—, *The Birth of Pancasila: An Outline of the Five Principles of the Indonesian State*, Jakarta: Ministry of Information, 1958.

—, *Surat-surat Islam dari Endeh*, Bandung: Persatuan Islam, l936.

—, "Negara Nasional dan Cita-cita Islam," kuliah yang disampaikan di Universitas Indonesia (UI), 7 Mei 1953.

Spencer, Robert F. (ed.), *Religion and Change in Contemporary Asia*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971.

Steenbrink, Karel A., *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, Jakarta: LP3ES, 1986.

Stoddard, Philip H., David C. Cuthell, and Margaret W. Sullivan (eds.), *Change and the Muslim World*, Syracuse: Syracuse University Press, 1981.

Suminto, H.A., *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta: LP3ES, 1982.

Sundhaussen, Ulf, "Regime Crisis in Indonesia: Facts, Fiction, Predictions," *Asian Survey*, Vol. XXI, No. 8, August 1981.

Sunny, Ismail, "Peraturan Perundangan mengenai Pendidikan Agama," *Panji Masyarakat*, 21-31 Oktober 1991.

Suseno, Franz Magnis, "Seputar Rencana UU Peradilan Agama," *Kompas*, 16 Juni 1989.

Surûr, Thâhâ 'Abd al-Bâqî, *Dawlah al-Qur'an*, Cairo: Dâr alNahdhah Mishr, 1972.

Suryadinata, Leo, *Military Ascendancy and Political Culture: A Study of Indonesia's Golkar*, Athens: Monograph in International Studies, Southeast Asia Series, No. 85, Ohio University, 1989.

Sutter, John O., *Indonesianisasi: Politics in a Changing Economy 1940-1955*, Ithaca: Southeast Asia Program, Cornell University, 1959.

Syadzali, Munawir, *Islam dan Tatanegara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1990.

—, "Indonesia's Muslim Parties and Their Political Concept," tesis master, Georgetown University, 1959.

—, "Reaktualisasi Ajaran Islam," Iqbal Abdurrauf Saimima (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.

—, "Shari'a: A Dynamic Legal System," makalah disampai-kan pada konferensi "Shari'a and Codification," Colombo, Sri Lanka, Desember 1985.

—, "Gejala Krisis Integritas Ilmiah di Kalangan Ilmuwan Islam," *Pelita*, 24-25 Juli 1987.

—, Negara Pancasila bukan Negara Agama dan bukan Negara Sekuler," makalah tidak diterbitkan, tanpa tanggal.

—, "Wawasan Perjuangan Muslim Indonesia," makalah disampaikan dalam acara dies natalis HMI ke-43, Yogyakarta, 4 Februari 1990.

—, "Agama sebagai Landasan Spiritual, Etik dan Moral Pembangunar," pidato disampaikan pada Forum Latihan Manggala, Bogor, 12 Juni 1990.

—, "Dinamika dan Vitalitas Hukum Islam," *Panji Masyarakat*, No. 459, 21 Februari 1985.

Syamsuddin, M. Sirajuddin, "Religion and Politics in Islam: The Case of Muhammadiyah in Indonesia's New Order," disertasi doktor, University of California Los Angeles, l991.

Syamsuddin, M. Sirajuddin (ed.), *Muhammadivah Kini dan Esok*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990.

Tamara, M. Natsir, "Sejarah Politik Islam Orde Baru," *Prisma*, No. 51, 1988.

—, *Indonesia in the Wake of Islam: 1965-1985*, Kuala Lumpur: Institute of Strategic and International Studies, 1986.

Tanja, Victor, "Himpunan Mahasiawa Islam: Its History and Its Place among Muslim Reformist Movement in Indonesia," disertasi doktor, Hartford Seminary Foundation, 1979.

—, *Himpunan Mahasiswa Islam: Sejarah dan Kedudukannya di Tengah Gerakan Muslim Pembaharu di Indonesia*, Jakarta: Sinar llarapan, 19R2

Tanter, Richard and Kenneth Young (eds.), *The Politics of Middle Class Indonesia*, Clayton: Monash Papers on Southeast Asia No. 19, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1990.

Tebba, Sudirman, "Islam di Indonesia: Dari Minoritas Politik Menuju Mayoritas Budaya," *Jurnal Ilmu Politik*, No. 4, 1989.

Tentang Dasar Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante, Volumes I-III, Bandung: tanpa nama penerbit, 1958.

Thalib, M. dan Haris Fajar (eds.), *Pembaharuan Faham Islam di Indonesia: Dialog Bung Karno-A. Hassan*, Yogyakarta: Sumber Ilmu, 1985.

Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme*, Jakarta: Bulan Bintang, l950.

Vatikiotis, Michael R.J., *Indonesian Politics Under Suharto: Order, Development and Pressure of Change*, London and New York: Routledge, 1993.

Vatikiotis, P.J., *Islam and the State*, London, New York, and Sidney: Croom Helm, 1987.

Vlekke, Bernard H.M., *Nusantara: A History of Indonesia*, The Hague and Bandung: W. van Hoeve Ltd., 1959.

Wahid, Abdurrahman, "Massa Islam dalam Kehidupan Bernegara dan Berbangsa," *Prisma*, edisi ekstra, 1984.

—, "Islam: Punyakah Konsep Kenegaraan?" *Tempo*, 26 Maret 1983.

—, "Pribumisasi Islam," Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M, 1989.

—, "Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama," *Aula*, Mei 1985.

—, "Salahkah Jika Dipribumikan?" *Tempo*, 16 Juli 1991.

—, "Islam, Ideologi dan Etos Kerja di lndonesia," makalah disampaikan pada pertemuan klub Kajian Agama (KKA) Paramadina, 1990.

—, "Islam, the State, and Development in Indonesia," Godfrey Gunatilleke, Neeland Tiruchelvam, and Radhika Coomaraswamy (eds.), *Ethical Dilemmas of Development in Asia*, Lexington: Lexington Books, 1983.

—, "Masih Relevankah Teori Kenegaraan Islam: Tinjauan Konlemporer atas Prinsip-prinsip Rekonstruksinya," makalah disampaikan pada seminar tentang "Konsep Negara Islam," Universitas Islam Indonesia (UII), Yogayakarta, 7 Februari 1988.

—, "Peranan Ummat dalam berbagai Pendekatan," Abdurrahman Wahid, *Universalisme Islam dan Kosmo-politanisme Peradaban Islam*, edisi yang terbatas, tanpa penerbit, 1991.

—, *Muslim di Tengah Pergumulan*, Jakarta: Leppenas, 1981.

—, "The Nahdlatul Ulama and Islam in Present Day Indonesia," Taufik Abdullah and Sharon Siddique (eds.), *Islam and Society in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1986.

—, "NU dan Politik," *Kompas*, 24 Juni 1987.

—, "Islam dan Masyarakat Bangsa," *Pelita*, 6 Juni 1986.

Ward, Kenneth E., *The Foundation of the Partai Muslimin Indonesia*, Ithaca: Modern Indonesian Project, Southeast Asia Program, Cornell University, 1970.

—, *The 1971 Election in Indonesia: An East Java Case Study*, Clayton: Monash Papers on Southeast Asia No. 2, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1974.

Watt, W. Montgomery, *Islamic Political Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960.

—, *Muhammad at Medina*, Oxford: The Clarendon Press, 1956.

Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, translated by Talcott Parsons, London: George Allen and Unwin Ltd., 1985.

Wertheim, W.F., "Indonesian Moslems Under Sukarno and Suharto: Majority with Minority Mentality," *Studies on Indonesian Islam*, Townsville: Occasional Paper No. 19, Centre for Southeast Asian Studies, James Cook University of North Queensland, 1986.

—, "Islam Before and After the Election," Oey Hong Lee (ed.), *Indonesia After the 1971 Elections*, London and Kuala Lumpur: Hull Monograph Series No. 5, Oxford University Press, 1974.

Woodward, Mark R., *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, Tucson: The University of Arizona Press, 1989.

Yamin, Muhammad, *Naskah Persiapan Undang-Undang Dasar 1945*, Jilid I dan II, Jakarta: Yayasan Prapanca, 1959.

Zaman, M. Raquibuz (ed.), *Some Aspects of the Economics of Zakah*, Plainfield: American Trust Publication, 1979.

Zuhri, Syaifuddin et al., *PPP, NU dan MI: Gejolak Wadah Politik Islam*, Jakarta: Integrita Press, 1984.

Koran dan Majalah

Amanah
Aula
Detik
Editor
Far Eastern Economic Review
Kompas
Matra
Media Dakwah
Media Indonesia
Panji Masyarakat
Pelita
Prospek
Suara Pembaruan
Tempo

Wawancara

Abdurrahman Wahid
Adi Sasono
Aswab Mahasin
A. Watik Pratiknya
Deliar Noer
Djohan Effendi
Endang Saifuddin Anshari
Fuad Amsyari
Hartono Mardjono
Ichlasul Amal
Jalaluddin Rakhmat
Kuntowijoyo
Lukman Harun
M. Amien Rais
M. Dawam Rahardjo
M. Imaduddin Abdurrahim
Munawir Syadzali
Nurcholish Madjid
Ridwan Saidi
Sulastomo
Victor Tanja
Yahya Muhaimin
Yusuf Amir Feisal

INDEKS

N

RIWAYAT HIDUP

Bahtiar Effendy adalah dosen Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta. Lahir di Ambarawa, Jawa Tengah, pada 10 Desember 1958. Selepas SD dan Madrasah Ibtidaiyah, ia meneruskan sekolah di Pesantren Pabelan, Muntilan Jawa Tengah. Pada 1976-1977, ia mendapat beasiswa *American Field Service* (AFS), belajar di Columbia Falls High School, Columbia Falls, Montana, AS. Pada 1979, ia melanjutkan studi ke Fakultas Ushuluddin IAIN Jakarta, dan selesai pada 1985. Antara 1986-1988 melanjutkan sekolah ke Ohio University, Athens, Ohio, AS pada program studi Asia Tenggara. Pada 1988-1994 ia melanjutkan studi ke Ohio State University, Columbus, Ohio, AS dan memperoleh gelar doktor dalam bidang ilmu politik.[]

Credit:

Edisi cetak yang diperluas ini diterbitkan oleh Yayasan Wakaf Paramadina, Juni 2009. ISBN: 978-979-772-011-7

Halaman buku pada Edisi Digital ini tidak sama dengan halaman edisi cetak. Untuk merujuk buku edisi digital ini, Anda harus menyebutkan "Edisi Digital" dan atau menuliskan link-nya. Juga disarankan mengunduh dan menyimpan file buku ini dalam bentuk pdf.

Yayasan Abad Demokrasi adalah lembaga nirlaba yang berkomitmen untuk pemajuan demokrasi di Indonesia, terutama dalam kaitannya dengan tradisi keberagamaan yang menghargai nilai-nilai demokrasi, pluralisme, perdamaian, dan penghargaan terhadap hak-hak kemanusiaan.

Lembaga ini berupaya menyebarkan seluas-luasnya ide-ide pencerahan dan demokrasi ke khalayak publik. Juga memfasilitasi publikasi, penelitian, dan inisiatif-inisiatif lain terkait dengan isu yang sama.

Juga berupaya memfasilitasi transfer pengetahuan dan pembelajaran demokrasi dari berbagai belahan dunia. Lembaga ini juga concern terhadap upaya membangun tradisi akademik dan intelektual, sehingga proses demokratisasi Indonesia berjalan dalam fundamen yang kokoh dan visioner.

Lembaga ini juga mengembangkan penguatan kapasitas kader-kader pendukung proses pemajuan demokratisasi di Indonesia.

www.abad-demokrasi.com